



نموذج مشرق للاستشراق

ترجمة وتعليق : ثابت عيد

تقديم : دكتور محمد عمارة



أنا ماري شيمل

نموذج مشرق للاستشراق

ترجمة وتعليق : ثابت عيد

تقديم : دكتور محمد عمارة



الناشر: **دار الرشاد**

العنوان: ١٤ شارع جواد حسنى ـ القاهرة

تليفون: ٣٩٣٤٦٠٥

رقم الايداع: ٩٨/٥٧٨٥

الترقيم الدولى: 977-5324-59-9

الطبع: **عربية للطباعة والنشر**

العنوان: ٧, ١٠ ش السلام ـ أرض اللواء ـ المهندسين

تليفون: ٣٢٥٦٠٩٨ - ٣٢٥١٠٤٣

الجمع: **ارتك**

العنوان: ٤ ش بنى كعب متفرع من ش السودان كيت كات

تليفون: ٣١٤٣٦٣٢

الطبعة الأولى: ١٤١٩هـ ١٩٩٨ م

رسوم: **محمد فايد**

خطوط: **لمعى فهيم**

تمهيد

يعلمنا الإسلام الأمانة العلمية فى الحكم على الآخرين.. بل وفى الموازنة بين المسلمين وهؤلاء الآخرين..

فخيرية الأمة الإسلامية لا تعرف الإطلاق والتعميم، وإنما هى مشروطة بشروط، يدخل فى إطارها كل من حصَّل هذه الشروط، وتحلى بصفاتها ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران : ١١٠].

والاعتناق النظرى للإسلام، دون العمل بأركانه وفرائضه ومبادئه، لا يحقق الخيرية لمعتنقيه على الآخرين ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلا أَمَانِيِّ أَهْلِ الْكِتَابِ مَن يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلا يَجِدْ لَهُ مِن دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣].

وحتى فى داخل الأمة الواحدة للدين الواحد، يدعونا الإسلام إلى عدم التعميم والإطلاق.. فأهل الكتاب من اليهود ليسوا سواء، ولا هم كتلة واحدة صماء، فمنهم من أثنى عليه القرآن، فقال: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ

وَهُمْ يَسْجُدُونَ (١١٣) يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُوْلَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (١١٤) وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ ﴾

[آل عمران: ١١٣- ١١٥] .

ومنهم الملاعين الْمَلْعُونُونَ ﴿ لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُودَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوا وَّكَانُوا يَعْتَدُونَ (٧٨) كَانُوا لا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (٧٩) ﴾

[المائدة: ٧٨، ٧٩].

وكذلك الحال مع نصارى أهل الكتاب.. فهم ليسوا سواء.. فمنهم من هم أقرب الملل مودة للمسلمين.. ﴿ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ (٨٢) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (٨٣) ﴾ [المائدة ٨٢، ٨٣]. ومنهم الذين بلغ بهم الغلو حد الكفر والشرك ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن

يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ، وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ * لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة : ٧٢، ٧٣].

❁ ❁ ❁

تلك هى أخلاقيات الأمانة العلمية التى يعلمنا إياها القرآن الكريم فى التقويم والحكم على الآخرين.. أن نحذر التعميم والإطلاق..

وإذا كان العرب والمسلمون يتألمون كثيرًا من الاستشراق، الذى تحوّل إلى طلائع درست تراث الشرق، وخصائص العقل العربى والمسلم، لتُعين موجات الغزو الاستعمارى الغربى على التعامل مع أمتنا إبان الاجتياح الإمبريالى لبلادنا فى العصر الحديث.. فإن الأمانة العلمية التى يعلمنا إياها الإسلام تدعونا ـ رغم المرارة التى يشعر بها الكثيرون إزاء الكثير من الكتابات الاستشراقية - إلى عدم الإطلاق والتعميم فى الحكم على مجمل الاستشراق وعامة المستشرقين..

وإذا كانت الصور السلبية للاستشراق كثيرة الشيوع والانتشار فى ثقافتنا المعاصرة.. فإن الأمانة العلمية تدعونا إلى أن نقدم للقارئ العربى والمسلم نماذج من الوجه المشرق للاستشراق..

وتلك هى المهمة التى تقدمها الصفحات التى نقدم بين يديها.. ففيها سيرى القارئ:

١- دراسة عن المستشرقة الألمانية « أنَّا مارى شيمل ».. التى بلغت القمة فى الإنصاف للشرق وقضاياه.. والحب المتصوف لتراث الإسلام والمسلمين..

٢- ونقد هذه الأستاذة العظيمة للظلم الفكرى الذى أوقعته الثقافة الغربية بثقافتنا الإسلامية.. والذى قدمته من خلال حوار أجرى معها..

٣- ونموذجًا من كتابات هذه الأستاذة العظيمة عن التصوف الإسلامى..

وهى دراسات ترجمها عن الألمانية الباحث المصرى ـ الذى يعيش فى « زيورخ » بسويسرا ـ الأستاذ ثابت عيد.. والذى لم تقف جهوده عند الترجمة، وإنما أثرى هذه الإسهامات الفكرية بالتعليقات التى أفصحت عن ثقافة واسعة وخبرة فى التعامل مع المصادر، الأمر الذى خدم هذه النصوص خدمة عظمى..

إنها صفحات من الإنصاف الغربى للشرق.. ووجه مشرق للاستشراق.. نقدمه للقارئ العربى والمسلم؛ وفاء بالأمانة العلمية التى يعلمنا إياها إسلامنا عندما ننظر إلى الآخرين.. أو نتناولهم بالدرس والتقويم.. إنها تحية واجبة لعالمة جليلة، ذات قلب نورانى كبير !..

والله من وراء القصد.. منه نستمد العون والتوفيق.

دكتور محمد عمارة

المستشرقة الألمانية
أنَّا ماري شيمل
حياتها وأعمالها

بقلم المستشرق الألماني: **يوحنا كريستوف بيرجل**

ترجمه عن الألمانية وقدم له : **ثابت عيد**

المقدمة

باديَ ذي بدء أود أن أشكر الأستاذة الفاضلة أنا مارى شيمل وتلميذها المستشرق الألمانى يوحنا كريستوف بيرجل على تعاونهما معى لترجمة هذا المقال؛ فشيمل قد أجابت مشكورة على جميع استفساراتى تقريباً. وبيرجل قام هو الآخر مشكوراً بمراجعة الترجمة العربية معى كلمة كلمة، مصححًا أحيانًا، ومستفسرًا أو منقحًا أحيانًا أخرى، وقد كنت فى أمس الحاجة إلى هذه المساعدة؛ نظرًا لصعوبة اللغة الألمانية التى يكتب بها بيرجل؛ ولا غرو فى ذلك، فهو شاعر ألمانى مطبوع من الطراز الأول.

ويهمنى أن أستهل هذه الترجمة بالملاحظات التالية:

أولاً: أصل هذا المقال هو محاضرة ألقاها البروفيسور بيرجل فى الثانى عشر من شهر مايو سنة ١٩٩٢م، بمناسبة بلوغ أنّا مارى شيمل سن السبعين. ألقى بيرجل هذه المحاضرة فى قاعة الاحتفالات بجامعة راينيش فريدريخ ويلهالم فى بون، فى حفل تكريم أنّا مارى شيمل. وفى سنة ١٩٩٤م قام بيرجل بتنقيح خطابه هذا؛ ليتصدر الكتاب التذكارى لأنّا مارى شيمل الذى صدر عن دار بيتر لانج Peter Lang فى برن بسويسرا، سنة ١٩٩٤م، بعنوان: « إن الله

جميل، يحب الجمال» " Gott ist schön und er liebt die Schönheit"

وفى سنة ١٩٩٦م اضطر بيرجل إلى مراجعة مقاله هذا، وتنقيحه مرة ثانية، وتزويده بما جد فى تلك الأثناء، حتى أترجمه إلى اللغة العربية. وترجمتى هذه هى ترجمة أمينة للنص الألمانى الأصلى، دون زيادة أو نقصان، حتى إن بيرجل كان يتعجب أحياناً من تصميمى على نقل النص كاملاً، دون حذف أو تعديل.

ثانياً: منذ سنوات كتب أحد المترجمين المصريين يشكو من صعوبة الترجمة إلى اللغة العربية، قائلاً إنه يقرأ النص الإنجليزى، فيفهمه جيداً، ولكنه يجد صعوبة كبيرة فى نقله إلى اللغة العربية.

والواقع أن هذه مشكلة معظم المترجمين فى عصرنا هذا، فَمَنْ مِنَ المترجمين العرب قرأ الجاحظ، أو التوحيدى، أو أبا العلاء المَعرى، أو عبد الحميد الكاتب، أو ابن المقفع؟ ومَن منهم يعرف رسائل إخوان الصفاء، أو مقامات الحريرى، أو تراث المعتزلة، أو مصنفات الغزالى وابن رشد ؟ من لم يقرأ هذه الأعمال، فهو يتوهم جهلاً أن اللغة العربية عاجزة عن التعبير، قاصرة عن التطور.

والحق أن العجز والقصور ليسا فى العربية، ولكن فى عقول من يعتقد هذا الاعتقاد الفاسد، أقول هذا لأنى عندما أردت ترجمة كلمة Katze بالألمانية إلى العربية، كان على أن أختار إما لفظ « القط » أو «الهر» أو «السنور» - وتذكرت نادرة لطيفة أوردها الدميرى فى كتابه « حياة الحيوان الكبرى» عن القط، ترينا عبقرية اللغة العربية، وفداحة جهلنا بها، حيث يقول: «السنور ـ بكسر السين المهملة،

وفتح النون المشددة - واحد السنانير، حيوان متواضع، ألوف، خلقه الله تعالى لدفع الفأر، وكنيته: أبو خداش، وأبو غزوان، وأبو الهيثم، وأبو شماخ؛ والأنثى: أم شماخ. وله أسماء كثيرة، قيل إن أعرابياً صاد سنوراً، فلم يعرفه فتلقاه رجل، فقال: ما هذا السنور ؟ ولقى آخر، فقال: ما هذا الهر ؟ ثم لقى آخر، فقال: ما هذا القط ؟ ثم لقى آخر، فقال: ما هذا الضَّيْوَنُ ؟ ثم لقى آخر، فقال: ما هذا الْخَيْدَعُ؟ ثم لقى آخر، فقال: ما هذا الْخَيْطَلُ ؟ ثم لقى آخر، فقال: ما هذا الدم ؟ فقال الأعرابى: أحمله، وأبيعه. لعل الله تعالى يجعل لى فيه مالاً كثيراً. فلما أتى به إلى السوق، قيل له: بكم هذا ؟ فقال: بمائة. فقيل له: إنه يساوى نصف درهم!.. فرمى به، وقال: لعنه الله، ما أكثر أسماءه، وأقل ثمنه!!» [1].

ثالثاً: تشكو أنا مارى شيمل مر الشكوى من عدم اكتراث العرب بما يحدث فى الدول الإسلامية غير العربية. وهذا صحيح؛ فالمكتبة العربية تكاد تخلو من المراجع المتخصصة فى الآداب الإسلامية فى إيران والهند والباكستان وتركيا وإندونيسيا وغيرها من بلدان العالم الإسلامى. فالخصام بين العرب وبعض الشعوب الإسلامية الأخرى ـ وهو خصام قديم متأصل ـ قد حال بينهم وبين ترجمة آثار هذه الشعوب وآدابها وقتاً طويلاً. وللمستشرقين السبق فى اكتشاف هذه الآداب وترجمتها إلى اللغات الأوروبية. وما زالت هذه

---

(١) انظر: الدميرى، (حياة الحيوان الكبرى)، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الثانى ص ٣٥.

الآداب الإسلامية شبه مجهولة للمثقف العربى ، برغم وجود عدد من الباحثين المصريين الذين ترجموا بعض هذه الآداب إلى اللغة العربية. فرباعيات الخيام ـ المكتوبة أصلاً باللغة الفارسية - ارتبطت فى العربية باسم الشاعر القدير أحمد رامى الذى يبدو لى أن ترجمته لهذه الرباعيات تفوق الأصل الفارسى روعة وجمالاً[(١)].

وديوان شاعر إيران الكبير حافظ الشيرازى تصدى لترجمته إلى العربية ترجمة أدبية راقية الدكتور إبراهيم أمين الشواربى - تلميذ طه حسين[(٢)]. ومثنوى الشاعر الإيرانى الصوفى الكبير مولانا جلال الدين الرومى قام بترجمته إلى العربية الدكتور محمد عبد السلام كفافى وتلميذه الدكتور إبراهيم الدسوقى شتا[(٣)]. كذلك فقد ترجم الدكتور إبراهيم الدسوقى شتا كتاب الشاعر الإيرانى سنائى الغزنوى «حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة» وهو عمل ضخم جدير بالإعجاب والتنويه[(٤)].

ومولانا جلال الدين الرومى ـ الشاعر الإيرانى الكبير ـ هو أحد كبار الشخصيات التى أثرت تأثيرًا قويًا على أنا مارى شيمل. وقد أخبرتنى شيمل أنها تشعر برابطة قوية تربطها بهذا المتصوف

---

(١) راجع: أحمد رامى، الترجمة العربية لرباعيات الخيام، دار العودة، بيروت ١٩٨٣م.

(٢) انظر: أغانى شيراز، أو غزليات حافظ الشيرازى، ترجمة إبراهيم أمين الشواربى، القاهرة ١٩٤٤م.

(٣) انظر: مثنوى مولانا جلال الدين الرومى، الكتاب الثالث، ترجمه وشرحه وقدم له الدكتور إبراهيم الدسوقى شتا، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٩٢م.

(٤) راجع سنائى الغزنوى، (حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة)، ترجمها إلى العربية وقدم لها وشرحها الدكتور إبراهيم الدسوقى شتا ، دار الأمين، القاهرة ١٩٩٥م.

الإيرانى الكبير، حتى إنها تتخيل نفسها أحياناً وكأنها قد عاشت معه فى القرن الثالث عشر الميلادى فى صورة قطة، أو هريرة صغيرة، تجلس بجواره، وتستمع إلى أحاديثه، وتستمتع بأقواله وأشعاره.

يقول العالم المصرى أحمد أمين عن مولانا جلال الدين الرومى: «وهنا لابد من كلمة عن مولانا جلال الدين الرومى، فإنه ذو أثر عظيم فى التصوف الفارسى، وهو صاحب كتاب «المثنوى» الذى قال فيه الصوفى الكبير عبد الرحمن الجامى: «إن كنت عالماً بالمعرفة، فدع اللفظ، واقصد المعنى . إن المثنوى هو القرآن فى اللسان الفارسى. وماذا أقول فى وصف هذا العظيم؟ لم يكن نبياً، ولكنه أوتى الكتاب». وقد عنى المستشرقون بجلال الدين الرومى وشعره ونقلوه إلى لغاتهم. وقد كان جلال الدين معلماً دينياً، ولكنه قابل الصوفى الكبير تبريزى، فأثر فيه، وقطعه للتصوف.

والمثنوى منظومة صوفية فلسفية عظيمة تحوى ٢٥٧٠٠ بيت. وهو قوى البيان، فياض الخيال، بارع التصوير، حتى لينظم القصة القصيرة فى مئات الأبيات وقلبه مفعم بالعشق الإلهى، مستغرق فيه»[١].

ومن الأسباب الرئيسية لاهتمام الغربيين بالتراث الإسلامى الصوفى لإيران وتركيا والهند التسامح الذى اشتهرت به الصوفية. وثمة رأى سائد عند مثقفى الغرب المهتمين بفتح حوار مع العالم

---

(١) انظر: أحمد أمين، (ضحى الإسلام)، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٦٩م، الجزء الرابع، ص ٢٣١.

الإسلامى، يقول إن نقطة انطلاق هذا الحوار الإسلامى ـ المسيحى ينبغى أن تتمثل فى الفكر الصوفى.

يقول جلال الدين الرومى: «مسلم أنا، ولكنى نصرانى، وبرهمى، وزرادشتى، توكلت عليك»[1]. ويقول ابن عربى:

لقد صار قلبى قابلاً كل صورة   فمرعًى لغزلانٍ ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآنَ

أدين بدين الحب أنَّى توجهتْ   ركائبه؛ فالحبّ دينى وإيمانى[2]

رابعاً: لم تتزوج أنا مارى شيمل، ولم تنجب أطفالاً. وهى تعتبر تلامذتها أبناءها الحقيقيين، كما أن كل كتاب تنشره تعتبره ابناً جديداً لها. وقد أشار المستشرق بيرجل فى مقاله التالى إلى هذا الرأى ـ أى: مقارنة الكتاب بالولد ـ والواقع أن هذه الفكرة عرفها القدماء، وناقشوها فى أعمالهم. وتدور هذه الفكرة حول تفضيل الكتاب على الولد لعدة أسباب، منها أن الولد قد يعصى والديه، ويصير عاقاً، بعد أن تكون أمه قد حملته، ثم أرضعته، وربته، وبعد أن يكون أبوه قد اجتهد فى تعليمه وتربيته؛ فتضيع أعمال الأم هباء، ولا ينال الأب إلا الجحود والإنكار. أما الكتاب، فهو خير مخلد لاسم صاحبه، وهو أكثر ارتباطاً بمؤلفه من ارتباط الولد بأبيه، يقول الجاحظ فى كتاب «الحيوان»: «واعلم أن العاقل، إن لم يكن بالمتتبع، فكثيراً ما يعتريه من ولده... فيعلم أن لفظه

(١) انظر: أحمد أمين، (ضحى الإسلام)، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٦٩م، الجزء الرابع، ص ٦٦.

(٢) نفسه، الجزء الثانى، ص ٦٥، ٦٦

أقرب نسباً منه من ابنـه، وحركتـه أمسّ به رحماً مـن ولده؛ لأن حركتـه شـيء أحدثـه مـن نفســه وبذاتـه. . . وإنما الولـد كالمخطة يتمخطها، والنخامـة يقذفها، ولا سواء إخراجك من جزئك شيئاً لم يكن منك، وإظهارك حركـة لم تكـن حتـى كانت منك، ولذلك تجد فتنة الرجل بشعره، وفتنته بكلامه وكتبه، فوق فتنته بجميع نعمته[١].

خامساً: أشار بيرجل فى نهاية مقاله هـذا إلـى «السحـر الحـلال»، وأود هنا أن أنقل بعض ما أورده إخوان الصفاء فى رسائلهم عن هذا الموضوع، ليس فقط لنشرح هذا اللفظ، ونزيل غموضه، ولكن أيضاً لننتقل إلى عصر ازدهار الحضـارة الإسلاميـة، ونستعـرض الأسـلوب الأدبى لإخوان الصفاء، حيث يقولون: «اعلم أيها الأخ ـ أيدك الله وإيانا بروح منه ـ أن السحر ينصرف فى اللغة العربية على معان كثيرة قد ذكرها أصحاب اللغة العارفون بها، وأصحاب التفسير لها. ونريد أن نذكر منها ما يليق بكتابنا هذا؛ ليكون دليلاً على ما نورده من القول فى هذا الفن، فمن ذلك أن السحـر فى اللغة العربية هو البيان والكشف عن حقيقـة الشـيء، وإظهـاره بسـرعة العمـل، وإحكامـه. ومنه الإخبار بما يكون قبل كونه، والاستدلال بعلم النجوم وموجبات أحكام الفلك، وكذلك الكهانة والزجر والفأل. فإن كل ذلك إنما يوصل إليـه ويـدر عليـه بعلم النجـوم وموجبـات الأحكـام الفلكيـة والقضايا السماوية. ومن

(١) انظر: الجاحظ، (الحيوان) طبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده، تحقيـق محمـد عبد السلام هارون، القاهرة ١٩٦٥م، المجلد الأول، ص ٨٩.

السحر قلب العيان وخرق العادات. ومنه ما يعمل من الخيال والحكايات والتمثيلات، ومنه الدك والشعبذة، ومنه البخورات المنتنة التى تجلب الصرع والبله والحيرة وما شاكل ذلك. وهو ينقسم أقساماً كثيرة، ويتنوع أنواعاً شتى. ويقال عليه فى جميع اللغات بأقوال مختلفة قد ذكرتها العلماء، وبينتها الحكماء، ومنه سحر عملى، ومنه سحر علمى، ومنه حق، ومنه باطل. ومنه ما رُميت به الأنبياء، ووسمت به الحكماء، ومنه ما يختص بعلمه النساء.

والعرب تقول إذا أرادت السرعة فى البيان، وإقامة الدليل والبرهان: سحرنى فلان بكلامه. وإذا كشف الغطاء، وأزال الشبهة، يقول العلماء: أتى بسحر غظيم سحر به العقول. ومن ذلك قول النبى ﷺ فى رجل مدح صاحباً له فصدق، ثم ذمه فصدق فى مقام واحد: «**إن من الشعر لحكمة، وإن من البيان لسحراً**». كذلك لما رأت الأمم الماضية والقرون الخالية من الأنبياء ما رأت من المعجزات الباهرات، والآيات الظاهرات، والبيان اللائح، والدليل الواضح، سموهم سحرة. ووسموا به الحكماء لما رأوهم يخبرون بالكائنات، فيتكلمون بالإنذارات والبشارات بما يكون فى العالم من السرور والخيرات، ونزول البركات والنعمات، فنسبوهم إلى الكهانة، لما عميت عليهم الأنباء، ولم يعرفوا النبوة والأنبياء ـ عليهم السلام ـ وزعموا أن لهم أصحاباً من الجن يأتونهم بأخبار السماء، فيعلمون بذلك ما كان وما يكون. وقد ذكر الله تعالى فى كتابه حكاية عن هذه الطائفة ما رُمِيَتْ به الأنبياء من

السحر، مثل ما قال فرعون لما جاء موسى ـ عليه السلام ـ بالمعجزات لقومه، لما رأى من موسى وهارون: ﴿ إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَى ﴾. [طه: ٦٣] عنى بذلك أن موسى ـ عليه السلام ـ إنما يعمل ما يعمله بتخيل وتحيل وشعبذة، لا حقيقة لقوله، ولا صحة لعلمه، مثل ما أشار عليه هامانه، وسول له شيطانه بقوله:

﴿وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ ﴾ [الأعراف: ١١١ ، ١١٢]، يعنى كل مُشعبذ ومخرق، ومُنسِّق لقوله، ومُلفِّق لعمله، وما كان من قصته، وتسليم السحرة إلى موسى وهارون- عليهما السلام- وما كان منهم ورجوعهم عما كانوا عليه نادمين، وتبريهم مما كانوا يعملون، وقولهم: ﴿ آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَـٰرُونَ ﴾. [الأعراف: ١٢١ ، ١٢٢].

ومثل ما قال أهل الجاهلية المشركون فى نبينا محمد ﷺ إنه ساحر كذاب، قال الله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ﴾ [القمر: ٢]. وكل نبى نطق، وكل حكيم صدق، وأتى بالمعجزات وأظهر الآيات، ألقى عليه هذا الاسم، وعرف بهذا الوسم عند الأمم الطاغية والأحزاب الباغية، تكذيباً للأنبياء ورداً على الحكماء.

واعلم يا أخى ـ أيدك الله وإيانا بروح منه ـ أن ماهية السحر

وحقيقة هذا هو كل ما سحرت به العقول، وانقادت إليه النفوس من جميع الأقوال والأعمال، بمعنى التعجب والانقياد والإصغاء والاستماع والاستحسان والطاعة والقبول.

فأما ما يختص منه بالأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ فكالعلم بالأمور التى ليس فى وسع البشر العلم بها إلا من جهة الوحى والتأييد، وأخذها من الملائكة، وهى الكتب المنزلة والآيات المفصلة والأمثلة المضروبة الدالة على حكمة الله ـ سبحانه ـ وتوحيده، وبيان الحلال والحرام، وإيضاح القضايا والأحكام، والإخبار بالغيب بما كان وما يكون، ولذلك كانت الجاهلية تقول لمن اتبع الرسول ﷺ ودخل الإسلام: قد صار فلان إلى دين محمد، وقد عمل فيه سحره.

فهذا هو السحر الحلال، وهو الدعاء إلى الله ـ سبحانه ـ بالحق وقول الصدق. والباطل منه ما كان بالضد من مثل ما يعمل به أضداد الأنبياء، وأعداء الحكماء من تنميق الباطل وإظهاره، ودفعهم الحق، وإنكاره بالباطل من القول، وإدخال الشكوك والشبه على المستضعفين من الرجال والنساء؛ ليصدوهم عن سبيل الله وطريق الآخرة، وليسحروا عقولهم بالباطل، وليحولوا بينهم وبين الفوز والنجاة، وهم شياطين المشركين ورؤساء المنافقين فى الجاهلية والإسلام، وهم فى كل عصر وزمان يصدون عن دين الله سبحانه ما قدروا عليه، ويزيلون من سنة الناموس بسحرهم ما وصلوا إليه، فهذا هو السحر الحرام الباطل الذى لا ثبات له، ولا دوام، والذى

لا برهان عليه، ولا دليل صادق مرشد إليه، والعامل به ملعون، والمصدق له مفتون، والطالب له مشئوم»[1].

❁ ❁ ❁

١ ـ السيرة الشخصية:

تعرفت على الأستاذة أنا مارى شيمل لأول مرة فى شتاء ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧م، فى أنقرة، عندما ذهبت إلى تركيا ـ كطالب شاب ـ بمنحة تبادل ثقافى، كانت شيمل تدرّس فى ذلك الوقت ـ فى كلية أصول الدين ـ تاريخ الأديان المقارن، والفن الإسلامى، وذلك باللغة التركية، ومنذ ذلك الحين أصبحت أحد أفراد تلك المجموعة المميزة الذين تعودت شيمل أن تسميهم «أبنائى»، ويحلو لها أن تخاطب الواحد منهم، قائلة باللغة التركية: «قوزيم»، وتعنى بالعربية: «يا حملى الوديع».

فى ذلك العصر كان بعض جهابذة الاستشراق فى ألمانيا ما زالوا يعتقدون أن بوسعهم التحدث باستعلاء وتكبر عن شيمل التى بدت لهم بصورة الفتاة الحالمة المفتونة بالشرق الإسلامى، ولو كانوا فى ذلك الوقت قد استمعوا مثلى إلى محاضراتها باللغة التركية، لتبددت غطرستهم على الفور، ولو أنهم تعرفوا على الإنتاج الغزير الذى نشرته الأستاذة شيمل فى تلك الحقبة المبكرة من حياتها، لحدث الشىء نفسه. بيد أن ذلك كان يحتاج إلى إتقان اللغة

---

(١) انظر: رسائل إخوان الصفاء، طبعة دار بيروت، بيروت ١٩٨٣م، المجلد الرابع، ص ٣١٢ وما بعدها.

التركية، فمقدمتها فى تاريخ الأديان المقارن ظهرت باللغة التركية سنة ١٩٥٥م. وفى السنة نفسها - ١٩٥٥م - صدر كتابها عن سيرة الصوفى ابن الخفيف الشيرازى، محتوياً على ثلاثمائة صفحة من النصوص الفارسية، ومقدمة تركية تتألف من مائة صفحة.

فكيف بعد كل ذلك لا ينظر الطالب المبتدئ حينئذ نظرة تبجيل وإعجاب إلى الزميلة العالمة الكبيرة، التى لا تكبره إلا بتسع سنوات فقط، والتى لم يشب شخصيتها أى نوع من التكبر أو الغرور. لقد لاحظ الآن لأول مرة شيئاً أثار إعجابه بشدة، ثم تكرر هذا الإعجاب فى سفريات وإقامات مشتركة لاحقة فى الشرق الإسلامى: لاحظ قوة استيعابها، وتفهمها البديهى للحضارات الأخرى. هذا الاستغراق شبه الصوفى فى عالم الغربة الذى استوعبته قلبياً - بالمعايشة الدائمة والحب - قبل وبجانب وفوق أى بحث علمى. فهى القائلة: «لا أستطيع أن أبحث فى موضوع لا أحبه». الحب إذن هو شرط أساسى للبحث العلمى فى أى موضوع. وأينما أحبت موضوعاً ما، فقد نتج عن هذا الحب - عاجلاً أو آجلاً - عمل مكتوب.

ويبدو لى أن حب الأستاذة شيمل للقطط، الذى عايشته عن كثب فى ذلك الوقت فى أنقرة، هو مثال جميل لهذا القانون. بالطبع كان هناك قطط تركية فى أنقرة Angora - Katzen أمام كلية أصول الدين مباشرة، وهى نوع رائع من القطط ذات العيون المزدوجة اللون، والتى بدت وكأنها لا تفعل شيئاً، إلا انتظار آلهتها، فإذا انطلقت إحدى هذه القطط من وراء شجيرة قريبة، عند

مغادرتنا المبنى بعد انتهاء محاضرتها، فقد يحدث أن تنحنى شيمل على الأرض، رافعة هذا الكائن الذى لم يكن بالضرورة نظيفاً، وتضمه إلى صدرها، إنه حب نتج عنه بعد سنوات أحد أروع وأفتن مؤلفاتها، أيضاً بالنسبة للقارئ غير المتخصص: «القطة الشرقية» "Die orientalische Katze" (سنة ١٩٨٣ مـ الطبعة الثانية ١٩٨٩م).

فى ذلك الوقت سماها أصدقاؤها الأتراك «جميلة» Cemile وهو اسم تركى مؤنث يشبه لفظياً اسم شيمل، ويشير إلى إحدى صفاتها؛ فهذا الاسم ـ المشتق من النعت العربى «جميل» ـ يتضمن إيحاءات إسلامية خاصة، ويذكرنا بحديث نبوى شريف، له مكانة خاصة عند الصوفية، كثيراً ما رُوى، وفُسِّر، وكتبه فنانو الخط الإسلامى، وهو: «**إن الله جميل يحب الجمال**». لقد أصبح «الجمال الإلهى» يمثل مَعيناً لا ينضب لفكر الأستاذة شيمل، وأحاسيسها، وأبحاثها العلمية. وهكذا يشير اسم «جميلة» إلى أعمالها الأساسية الكثيرة عن التصوف الإسلامى، مثلما يشير أيضاً إلى تلك المصنفات المهمة الوفيرة عن الأشعار المختلفة فى شتى اللغات الإسلامية، وهو ما سنعود إليه بعد قليل.

إن تذوق جمال الخليقة، وما نتج عنه من التشوق إلى البارئ ـ تعالى ـ كانا لابد أن يرتبطا فى تركيا حتماً بشخصية إسلامية كبيرة، هى شخصية جلال الدين الرومى مؤسس الطريقة الصوفية المعروفة بـ «الدراويش الراقصين»، فى مدينة قونيا بتركيا. لقد أسفر إعجاب شيمل المتواصل بالرومى عن

أحسن النتائج، وهو ما سأعود إليه بعد قليل. ولكنى أود فى هذا المقام أن أذكر دراسة لم تنشر، إلا بعد ذلك بسنوات طويلة ـ ولا شك أنها تعود إلى تلك السنوات التى أمضتها فى تركيا ـ وعنوانها: «يوم ربيعى فى مدينة قونيا مع جلال الدين الرومى» (١٩٧٥م) "A spring Day in Konya According to Jalaloddin Rumi" ومحاضراتها عن هذا الموضوع ـ المصحوبة بالصور الشمسية الساحرة ـ هى متعة بالغة؛ ذلك لأن هذه الأستاذة المتعددة المواهب هى أيضاً مصورة بارعة.

إننى أتذكر رحلة مشتركة قمنا بها معاً فى ذلك الوقت ـ سنة ١٩٥٧م ـ وكذلك سفريات أخرى مشتركة إلى عاصمة السلاجقة القديمة مدينة قونيا، لقد أطلعتنى أنا مارى شيمل على سحر عالم الدراويش الراقصين، وأرتنى ضريح الرومى، الذى تم تحويله إلى متحف مفعم بالهدوء والرهبة بعد علمنة تركيا، كما أنها قدمتنى إلى المسئول عن هذا الضريح: محمد أوندر Mehmet Önder ـ وهو إنسان مهذب جداً، وهو أيضاً صديق قديم للأستاذة شيمل، وصار فيما بعد مستشاراً فى وزارة الثقافة التركية.

كذلك فقد شهدت السنوات التى قضتها شيمل فى تركيا نمو اهتمامها بموضوع لعب دوراً مهمّاً فى حياتها بعد ذلك: وهو حبها لباكستان، والهند الإسلامية، أى: ذلك التخصص الذى اعتنت به الأستاذة شيمل عناية خاصة أثناء عملها الذى دام خمسة وعشرين عاماً فى جامعة هارفارد، ماستشوستس، كأستاذة كرسى لمادة «الإسلام فى الهند».

وهكذا بلغ إنتاج شيمل فى وقت مبكر من حياتها حداً إعجازيّاً.

ولكن البواكير الأولى تعود إلى مرحلة طفولتها: إلى تلك السنوات التى بدأت تتعلم فيها اللغة العربية فى مدينة إرفورت Erfurt ، فى وسط ألمانيا، فى سن الخامسة عشرة. وكانت قد أجادتها، عندما بدأت دراستها الجامعية بعد حصولها على شهادة الثانوية العامة فى سن مبكرة. وهذا ما يفسر حصولها على شهادة الدكتوراه الأولى فى سن التاسعة عشرة، تحت إشراف البروفيسور ريتشارد هارتمان Richard Hartmann فى برلين.

ولكن الأهم من ذلك كان لقاءها بهانس هاينريخ شيدر H. H. Schaeder الذى تركت عبقريته وآراؤه الخاصة بتاريخ الفكر والحضارة بصماتها الواضحة على شيمل. وكان العالم شيدر Schaeder هو أيضاً الذى شجعها ـ بيد أن ذلك تم فى لقاء لاحق ـ على دراسة چون دون John Donne الشاعر الإنجليزى الكبير فى عصر شكسبير، والذى أظهرت خواطره واستعاراته تشابهاً هائلاً مع بلاغة شعراء الإسلام المبدعين. كما أن ترجمة الأستاذة شيمل الرائعة لأشعار حب ذلك الشاعر التجريدى وقصائده الغنائية، المنشورة تحت عنوان: «قلب عار مفكر» "Nacktes denkendes Herz" كانت أيضاً مهداة لذكرى العالم شيدر.

وفى سنة ١٩٤٣م صدرت رسالتها للدكتوراه بعنوان «الخليفة والقاضى فى مصر فى القرون الوسطى المتأخرة» ـ "Kalif und Kadi im spätmittelalterlichen Ägypten" ـ وذلك فى سلسلة «عالم الإسلام» ـ "Welt des Islam" .

ثم انتقلت من برلين إلى ماربورج، حيث حصلت على شهادة

الأستاذية سنة ١٩٤٦م، أى: وهى فى الثالثة والعشرين من عمرها، وكان موضوعها «البنية الاجتماعية لطبقة العسكريين عند المماليك»، وهى رسالة لم تنشر حتى الآن. وفى سنة ١٩٥١م نالت شهادة الدكتوراه الثانية تحت إشراف العالم الكبير فريدريخ هايلر Friedrich Heiler ـ أستاذ تاريخ الأديان ـ الذى تنظر إليه شيمل نظرة تبجيل واحترام. إن كون هذه العالمة النابغة لم تحصل برغم كل ذلك على كرسى للتدريس فى ألمانيا، يرينا الموقف العدائى للجامعات الألمانية تجاه المرأة فى ذلك الوقت. وكان من المفارقات الغريبة أن هذه الأزمة لم يتيسر حلها، إلا بالانتقال إلى دولة إسلامية: تركيا.

لقد توقفت قليلاً عند عمل الأستاذة شيمل فى أنقرة، حيث ربطت بين الحديث عن عملها فى السلك الجامعى وبين الأمور الشخصية وإنتاجها العلمى، كما تربط الحياة بين هذه الأمور. ولإحكام السيطرة على المادة العلمية الغزيرة، أود أن أستعرضها بتسلسل تاريخى منظم. ولذلك سأبدأ أولاً بتكملة سيرتها الشخصية حتى الوقت الحاضر. وبعد ذلك سأحاول تقسيم مؤلفاتها الغزيرة إلى تخصصات رئيسية.

فى سنة ١٩٥٩م غادرت أنا مارى شيمل أنقرة، وبدأت تدرس فى بون من سنة ١٩٦١م ولكنها لم تحصل حتى ذلك الوقت أيضاً على كرسى للتدريس، برغم أن فحولتها لم تعد خافية على أحد. فلم تجد مفراً من مغادرة ألمانيا من جديد. ولكن فى هذه المرة كانت جامعة هارفارد هى التى استدعتها بطريقة مشرفة حقاً. فى هارفارد

قامت الأستاذة شيمل بتدريس «الإسلام فى الهند»، كأستاذة كرسى، حتى ربيع سنة ١٩٩٢م، بيد أن هذا المنصب الجديد لم يكن أيضاً هو الجنة التى تحلم بها شيمل. فقد أقامت هناك بطريقة متواضعة جداً، فى شقة تابعة للمدينة الجامعية. ولم تشعر بكثير من الدفء فى أمريكا. وبرغم الثراء الفكرى الهائل، ظلت حياتها هناك ـ كما تعودت هى وصفها بسخرية، مستخدمة أحد المصطلحات الصوفية ـ: «غربة غريبة»، (بعكس الشرق موطن الروح والنور). ومن المحاسن الكبيرة لتلك الغربة أنها كانت مقتصرة على ما يطلق عليه «نظام الفصل الواحد»، وهذا يعنى أنه كان عليها أن تحاضر وتدرِّس من يناير حتى يونيو فقط، حيث بقى لها وقت كثير للكتابة وأيضاً للسفر وإلقاء المحاضرات.

وفى تقديرى أن عدد ما ألقته من محاضرات يفوق ألف محاضرة بكثير، بل من المرجح أن يكون عدة آلاف. وكل من استمع لها مرة واحدة، يدرك الروعة التى تفيض بها محاضراتها. فالأستاذة شيمل تعتلى المنبر، أو تأخذ مكانها على طاولة الخطيب، غالباً بلا مخطوط، أو بورقة واحدة فحسب، مدون عليها عدة اقتباسات. ثم إنها تغلق عينيها، وتبدأ محاضراتها بلغة فصحى ألمانية، أو إنجليزية. وإذا لزم الأمر أيضاً بالعربية أو الفارسية أو الأوردية، محاضرات تبدو وكأنها تقرأها من كتاب مفتوح أمام عينيها الداخليتين. (ملاحظة جانبية للأستاذة شيمل: ذكر اللغة الأوردية هنا فيه شىء من المبالغة، فأنا أحتاج إلى مخطوط عندما ألقى محاضرة باللغة الأوردية!!). واستعدادها لهذه المحاضرات هو عبارة

عن تركيز وتأمل حول موضوع المحاضرة. أما المادة العلمية، بتفاصيلها الكثيرة، والتواريخ والأسماء، فهى تحتفظ بها فى ذاكرتها. وبلغت محاضرات شيمل ذروتها مع سلسلة محاضرات كيفوركيان Kevorkian فى أوائل الثمانينات، أو سلسلة محاضرات جيفورد Gifford التى ألقتها فى إيدينبورج قبل عدة سنوات.

٢ ـ الجوائز والنياشين:

ومن الجوائز التى حصلت عليها ـ وشقتها مملوءة بالنياشين والأوسمة ـ سنذكر هنا أيضاً بعضها فقط: فى سنة ١٩٦٥م كانت أول من حصل على جائزة فريدريخ رويكيرت Friedrich Rückert لمدينة شفاينفورت الألمانية، لترجمتها للأشعار الشرقية. وتبعتها ـ أيضاً كوسام لترجماتها ـ جائزة يوحنا هاينريخ فوس Johann - Heinrich - Voss الممنوحة من الأكاديمية الألمانية للغة والشعر فى دارمشتات (١٩٧٩م). وكان هناك جوائز أخرى تخص أبحاثها العلمية مثل ميدالية هامر بورجشتال Hammer - Purgstall الذهبية سنة ١٩٧٤م، وجائزة ليفى ديللا فيدا Levi Della Vida من جامعة كاليفورنيا فى لوس أنجليس UCLA سنة ١٩٨٧م. ومن الأوسمة الممنوحة من المؤسسات العلمية تأتى النياشين الممنوحة من الحكومات، ففى سنة ١٩٦٥م حصلت أنا مارى شيمل على جائزة نجم القائد الأعظم التى تمنحها الحكومة الباكستانية. وفى سنة ١٩٨٣م فازت شيمل بهلال الامتياز، أرفع وسام مدنى تمنحه الحكومة الباكستانية. وفى ١٩٨٩م حصلت على نوط الاستحقاق الكبير لحكومة ألمانيا الاتحادية.

وفى سنة ١٩٩٣م فازت شيمل بميدالية لوكاس Lukas - Medaille التى تمنحها جامعة تيبينجن، وذلك تقديراً لأعمالها التى تدعم الفهم الصحيح للديانات الأخرى. وفى سنة ١٩٩٤م حصلت على الميدالية الذهبية لجمعية هومبولت Humboldt - Gesellschaft. ثم إنها حصلت سنة ١٩٩٥م على جائزة السلام التى يمنحها اتحاد الناشرين الألمان.

ويأتى بالإضافة إلى ذلك عدد من شهادات الدكتوراه الفخرية، منها ثلاث باكستانية. ومن الشهادات التى حصلت عليها مؤخراً شهادة الدكتوراه الفخرية من جامعة أوبسالا Uppsala بالسويد سنة ١٩٨٩م. وما لا ينبغى نسيانه: فى سنة ١٩٨٢م أطلق اسمها على شارع فى مدينة لاهور (باكستان)، وصار اسمه منذ ذلك الوقت «شارع أنا مارى شيمل». ومن سنة ١٩٦١م حتى ١٩٧٢م أصدرت شيمل بمشاركة ألبرت تايله Albert Theile مجلة «فكر وفن» الثقافية، بالعربية والألمانية. وترأست من سنة ١٩٨٠م حتى ١٩٩٠م «الجمعية الدولية لعلم الأديان المقارن». وكانت رئيسة «المنتدى الألمانى ـ الباكستانى» لعدة سنوات، حيث قامت على الفور بإحياء فاعلياته، بإعطائه دفعات جديدة. كذلك فإنها رئيسة «جمعية إقبال الأوروبية». وعضوة فخرية فى الجمعية الألمانية الشرقية DMG، وعضوة فخرية فى «الجمعية الأمريكية لدراسات الشرق الأوسط». وعضوة فخرية فى «الجمعية الأوروبية للدراسات الإيرانية». وكلما طالت مسيرتها العلمية، كلما ازدادت اقتراناً بعلامات النجاح ورموزه المتمثلة فى الاعتراف الدولى. ومحاضراتها فى الشرق الإسلامى، وكذلك فى الولايات المتحدة الأمريكية، هى

فى الواقع مواكب نصر حقيقية، تصفها فى خطابها السنوى الذى ترسله بمناسبة أعياد الميلاد إلى أكثر من مائتى شخص، وذلك بأسلوب فكه شاعرى جذاب.

وقد التقت فى هذه السنوات الطويلة بعدد كبير من الشخصيات المهمة: سفراء، ووزراء، وكتاب، وسياسيين، وعلماء أديان، ورجال دين. وأكتفى ها هنا بذكر أسماء جيرشوم شوليم Gerschom Scholem (مؤرخ الأديان المعروف)، ومريسا إلياد Mircea Eliade (مؤرخ أديان معاصر)، ورودولف بانفيتس Rudolf Pannwitz (فيلسوف ألمانى معاصر)، وهيرمان هيسه Hermann Hesse، وبوتو، وضياء الحق. وبالطبع أيضاً بناظير بوتو التى كانت تلميذة عند شيمل فى جامعة هارفارد.

٣ ـ الإنتاج العلمى:

ولننتقل الآن إلى إنتاجها العلمى، ولنلق أولاً نظرة إجمالية. تشتمل مصنفات شيمل على عدة تخصصات رئيسية، ولا شك أن أعمالها عن التصوف الإسلامى تقع فى محور هذه التخصصات، ثم تتفرع حول هذا المحور دراساتها عن الإسلام فى الهند، التى نشرتها فى المقام الأول أثناء عملها فى جامعة هارفارد. وتأتى بعد ذلك أبحاثها المهمة والوفيرة عن الأشعار الإسلامية، وأخيراً أعمالها عن الفن الإسلامى، وخاصة فن الخط العربى. وكلها تخصصات مترابطة إلى حد كبير.

وبالإضافة إلى المصنفات العلمية، هناك مؤلفات علمية مبسطة، مثل كتابها عن القطط، أو كتابها عن الألغاز التركية، وكذلك

المذكرات الشخصية، مثل كتابها السياحى الرائع: «باكستان ـ قصر ذو ألف باب» (١٩٦٥م) ـ "Pakistan. Ein Schloss mit tausend Toren" أو كتابها الجميل البسيط عن ذكرياتها التركية «أخى إسماعيل» (١٩٩٠م) ـ "Mein Bruder Ismail". وبجانب هذه الأعمال الشخصية تأتى ترجماتها الوفيرة للأشعار الشرقية من اللغة العربية، والفارسية، والتركية، والأوردية، والباشتوية، والسندية، والسيريكية. ونذكر أخيراً أشعارها الشخصية باللغتين الألمانية والإنجليزية. كيف يمكن التحدث عن كل هذه الأعمال فى أقل من ساعة واحدة ؟ إن خطبة التكريم ينبغى أن تمتد لعدة أيام، إن شئنا أن ننصف جميع هذه الأعمال.

أخبرتنى أنا مارى شيمل ذات مرة أن بوسعها أن تكتب ثلاثين صفحة بالآلة الكاتبة يومياً، بل وأكثر من ذلك إذا اقتضى الأمر. وينتج عن هذا ـ كما نرى ـ أرقام خرافية.

٤ ـ مؤلفاتها الصوفية:

إذن. . فلننتقل الآن أولاً إلى مؤلفاتها الصوفية. وينبغى هنا أن نذكر ثلاثة أعمال رئيسية، يأتى فى مقدمتها العرض الشامل للتصوف الذى ظهر لأول مرة سنة ١٩٧٤م باللغة الإنجليزية تحت عنوان «أبعاد التصوف الإسلامى» "Mystical Dimensions of Islam" وهو مرجع مهم يعالج جوانب مهمة من التصوف الإسلامى وتطوره فى ثمانية فصول طويلة، مقسمة بدورها إلى أقسام أصغر. ومثل كثير من أعمالها الأخرى سرعان ما حصل هذا الكتاب على قرين آخر، بظهور ترجمته الألمانية: "Mystische Dimensionen des Islam" التى ظهرت أولاً فى دار النشر الصغيرة ذات الاسم

شبه الصوفى قلندر Qalandar (القلندرية: جماعة صوفية فى إيران).
ثم ظهر بعد ذلك سنة ١٩٨٥م فى طبعة ممتازة نشرتها دار أويجن ديدريخس Eugen Diederichs وهى دار النشر الألمانية التى انفردت بنشر أعمال شيمل لسنوات طويلة. ويعتبر هذا الكتاب مرجعاً علمياً مهمّاً، بيد أنه ممزوج أيضاً بالتجارب الشخصية للمؤلفة، وخاصة فى الفصل السابع: «الوردة والعندليب ـ الأشعار الصوفية التركية والفارسية». وفى الفصل الثامن: «التصوف فى الباكستان والهند»، وكذلك فى كل من الملحقين: «رمزية الحروف فى الكتابات الصوفية»، و«العنصر الأنثوى فى الصوفية». وبعض هذه الفصول يمثل فى الوقت نفسه بذوراً لأعمال مستقلة متأخرة، كما سنرى فى السطور التالية.

ثم أعقب كتاب التصوف هذا كتاب ضخم عن جلال الدين الرومى، بالعنوان الرائع: «الشمس الظافرة» (١٩٧٨م) "The Triumphal Sun" وهو أيضاً عنوان نستطيع أن نطلقه بكل ما يعنيه من معنى على السيرة الشخصية للأستاذة شيمل. وهو كتاب شامل، يسبر فى المقام الأول لغة الرومى المجازية، التى كانت المؤلفة قد سبق لها أن اقتفت أثرها فى دراسة صغيرة سنة ١٩٤٩م، وهى إحدى أعمالها المبكرة. وظهر التوأم الألمانى لهذا الكتاب هذه المرة فى السنة نفسها، أيضاً فى دار ديدريخس Diederichs بيد أن عنوان هذه الترجمة كان بيتاً من أشعار الرومى: «أنا الريح، وأنت النار» "Ich-bin Wind und du bist Feuer" وقبل سنوات قليلة انضم إلى هذا الثنائى الألمانى ـ الإنجليزى قرين ثالث شرقى، فى صورة ترجمة فارسية، بالعنوان المأخوذ من

الطبعة الإنجليزية «الشمس الظافرة». ليس هذا فحسب، بل إن الطبعة الألمانية لهذا الكتاب حصلت مؤخراً على توأم إنجليزى آخر لها. وبرغم أنها تحمل العنوان نفسه، إلا أن النص برمته قد أعيدت صياغته من جديد: «أنا الريح وأنت النار- حياة الرومى وأعماله» (١٩٩٢م) "I am Wind, You are Fire. The Life and Work of Rumi" وقد تم مؤخراً تتويج هذه الدراسات بالترجمة الرائعة لمحاورات الرومى الصعبة: «فيه ما فيه»، والتى نشرت بعنوان: «من الخالق ومن المخلوق» (١٩٨٨م) "Von allem und vom Einen"

وكعمل ثالث يأتى كتابها ـ الذى ظهر هو الآخر كتوأم ـ عن التبجيل الصوفى لرسول الإسلام ﷺ، بعنوانه المقتبس من الشهادة: «. . . ومحمد ﷺ رسول الله»، الذى ظهر بالألمانية سنة ١٩٨١م: "Und Muhammad ist sein Prophet" ـ ثم بالإنجليزية سنة ١٩٨٥م: "And Muhammad is His Messenger" وتتصدر هذا الكتاب رباعية باللغة الأوردية كتبها شاعر هندوسى، يقول فيها: «قد أكون كافراً أو مؤمناً ـ ولكن هذا شيء علمه عند الله وحده ـ أود أن أنذر نفسى كعبد مخلص ـ لسيد المدينة العظيم، محمد رسول الله». ولا تعبر هذه الرباعية عما تعالجه شيمل فى كتابها هذا من تبجيل المسلمين لمحمد ﷺ، وحبهم إياه فحسب، بل تعبر أيضاً عن تقدير المؤلفة الشخصى لرسول الإسلام ﷺ. وقد واجهت ملاحظات النقاد عن هذا الموضوع، قائلة بحزم: «إننى أحبه».

ونذكر هاهنا بالإضافة إلى ذلك كتاباً آخر عن الشعر الصوفى، والذى يعبر عنوانه: «وكأنه من خلال الحجاب» "As Through aveli" عن الحجاب الصوفى. ويتكون هذا الكتاب

من مجموعة محاضرات ألقتها شيمل سنة ١٩٨٠م للمجلس الأمريكى لجمعيات المثقفين فى عدة جامعات أمريكية وكندية.

وبجانب هذه المراجع الأساسية، هناك دراسات متعددة صغيرة، ولكنها ما تزال فى حجم الكتب. من أهم هذه الدراسات كتيبها المنشور لأول مرة سنة ١٩٦٨م عن المتصوف العربى الكبير الذى قورن بالسيد المسيح: «الحلاج، شهيد الحب الإلهى ـ الحياة والأسطورة». وهو فى معظمه مجموعة نصوص. وقد نفد منذ سنوات، ثم أعيد نشره مؤخراً، بإخراج جديد، وعنوان آخر: «أيها الناس، أغيثونى من الله» ـ "O Leute, rettet mich vor Gott!" ـ وقد ظهر حديثاً كتيب مشابه لذلك عن متصوف آخر تركى، اختارته منظمة اليونسكو سنة ١٩٩١م كرجل العام، وهو الشاعر الشعبى يونس إمره Yunus Emre بعنوان: «رحلات مع يونس إمره» (١٩٨٩م) ـ "Wanderungen mit Yunus Emre" ـ وكانت شيمل قد كتبت هذا الكتيب أثناء رحلة استجمامية قصيرة فى سويسرا، حيث دمجت ما ترجمته من أشعار يونس إمره فى رواية قصيرة بسيطة، تنقلنا إلى الأناضول فى العصور الوسطى، وترافقنا بيونس فى رحلاته، وتجعلنا نسترق السمع لأصدقائه وأقربائه.

وينبغى أن نذكر فى هذا المقام أيضاً كتابين من القطع الصغير، صدرا عن دار هيردر Herder ـ وهما كتابان يحتويان على نصوص مترجمة. أولهما هو: «إن لك الملك ـ أدعية من الإسلام» "Denn Dein ist das Reich. Gebete aus dem Islam" (١٩٧٨م) والثانى هو مجموعة حكم الصوفى المصرى ابن عطاء الله (القرن

الثالث عشر)، الذى عرف بأنه «آخر معجزة صوفية على النيل»، والتى ظهرت فى سلسلة «نصوص للتأمل». وعنوان هذا الكتيب هو إحدى حكم هذا الصوفى: «الفاقات بُسُط المواهب» "Bedrängnisse sind Teppiche voller Gnaden"(١٩٨٧م) ـ وأخيراً نذكر مادحين كتابها الضخم الذى يحتوى على منتخبات من النصوص الصوفية، بعنوان: «حدائق المعرفة» (١٩٨٢م) ـ "Gärten der Erkenntnis" ـ ومن أعلام الصوفيين الأربعين الذين يقدمهم «كتاب المطالعة ـ وكتاب الحياة» هذا- كما ورد على غلاف الكتاب- هناك أيضاً بعض الهنود.

لننتقل -إذن- الآن مع المؤلفة إلى حدائقها الهندية. ولنستعرض بذلك ثانى أكبر دائرة موضوعات فى أعمالها.

٥ ـ الإسلام فى الهند:

كما ذكرنا أعلاه، فقد ظهر اهتمام الأستاذة شيمل مبكراً بالشاعر والفيلسوف، والسياسى الهندى المسلم محمد إقبال «الأب الروحى لباكستان». وفى سنة ١٩٥٧م ـ أى: فى أثناء سنوات إقامتها فى تركيا ـ ظهرت ترجمتها الرائعة لأهم أعمال محمد إقبال، وهو كتاب الخلود، الذى يمثل نوعاً من التفسير الحديث للمعراج (صعود الرسول فى ليلة الإسراء إلى السماء). وفى سنة ١٩٥٨م ظهرت ترجمة نثرية باللغة التركية، ومعها شروحات للكتاب نفسه. وأعقب ذلك سنة ١٩٦٣م كتابها الإنجليزى عن إقبال، بعنوان فى غاية الشاعرية: «جناح جبرائيل» "Gabriel's Wing" ـ وهو أيضاً مرجع مهم، لم يفقد حتى يومنا هذا ـ بعد مرور أكثر من ثلاثين سنة على نشره ـ شيئاً من صلاحيته. ثم

إنها أصدرت سنة ١٩٧٧م ـ بمناسبة عيد ميلاده المئوى ـ منتخبات ألمانية من أعماله الكاملة، بعنوان: «رسالة المشرق»، "Die Botschaft des Ostens". وظهر مؤخراً الشقيق الألمانى ـ الذى طال انتظاره ـ لكتاب «جناح جبرائيل»، الذى أعيدت صياغة نصه من جديد، ونشر بعنوان: «محمد إقبال ـ شاعر نبوى وفيلسوف» "Muhammad Iqbal - prophetischer Poet und Philosoph" ـ (١٩٨٩م).

ومع دراستها لهذا الشاعر الهندى المسلم الحديث ـ والتى كانت تعنى فى الوقت نفسه اكتسابها للغة جديدة، هى الأوردية ـ انطلقت أنا مارى شيمل تبحث وتدرس شعراء الأوردية من أسلاف إقبال. فكان هناك أولاً السلف الرائع لإقبال: أسد الله غالب، الذى ترجمت شيمل أشعاره الصعبة، والمتوهجة بنور غاسق ـ والتى تغلب عليها أيضاً نزعة تهكمية ـ وشرحتها فى كتاب من المؤسف أنه غير معروف بالقدر الكافى فى أوروبا الألمانية، نشرته أكاديمية غالب فى نيودلهى. حللت شيمل فى هذا الكتاب دور النار والرقص فى لغة غالب المجازية. والعنوان الفاتن لهذا الكتاب هو: «رقص الشرار- مجاز النار فى شعر غالب» "A Dance of Sparks. Imagery of Fire in Ghalib's Poetry" ـ(١٩٧٩م) ـ (ملاحظة جانبية لشيمل: أصحاب أكاديمية غالب هم الذين اختلقوا: «مجاز النار». أنا لم أكتب إلا: «لغة غالب المجازية»).

إذن.. فالأمر يتعلق هنا بكتاب يدخل فى الوقت نفسه فى نطاق الفصل التالى الخاص بفن الشعر. وهى لا تحلل فى كتابها هذا

رقص الشرار النشوى فحسب، بل تستعرض أيضاً جميع تلك الاستعارات التى تتحدث عن التوهج والاحتراق بنار الحب.
والقرين الألمانى لهذا العمل هذه المرة هو فقط ابن عم بعيد: إنه كتاب المنتخبات الصغير الحجم، الجميل الإخراج، الصادر عن دار أرخه Arche: «موج الورد، وموج الخمر» (١٩٧١م) "Woge der Rose, Woge-des Weins" وترينا المقدمة المتبحرة لهذا الكتيب الألمانى- مثله مثل الكتاب الإنجليزى المذكور - المجهود الضخم الذى بذلته المؤلفة فى دراسة هذا الشاعر. كان غالب أعظم شاعر أوردى فى القرن التاسع عشر. وكان أيضاً مثلاً أعلى مهمّاً لإقبال. وكان هو نفسه متأثراً بشدة بالشاعر والمتصوف الأوردى مير درد Mir Dard، الذى انتقلت شيمل الآن لدراسته.

فبعد سنتين من نشر كتاب « رقص الشرار» "A Dance of Sparks" ظهر لشيمل كتاب آخر ضخم باللغة الإنجليزية، عنوانه «الألم واللطف الإلهى - دراسة عن كاتبين صوفيين من الهند فى القرن الثامن عشر» (١٩٧٦م) "Pain and Grace. A Study of Two Mystical Writers of Eighteen Century India" والكتاب دراسة عن اثنين من متصوفى الهند الإسلامية فى القرن الثامن عشر، أولهما هو الشاعر المذكور مير درد الدهلوى Mir dard von Delhi - الذى كان ينظم باللغة الأوردية، والثانى هو شاه عبد اللطيف البهيتى Schah Abdullatif von Bhit وكان يكتب شعره باللغة السندية.

وتبع ذلك - باللغة الإنجليزية أيضاً - عدة دراسات إجمالية مختصرة عن الآداب الإسلامية فى الهند: ففى سنة ١٩٧٣م ظهر

كتابها «من الآداب الإسلامية فى الهند» ـ "Islamic Literature of India" ـ وأعقبه كتابها: «من الأدب السندى» (١٩٧٤م) ـ "Sindhi Literature" ـ ثم كتابها: «من الأدب الأوردى القديم» (١٩٧٥م) ـ "Classical Urdu Literature" ـ ثم العرض الشامل العميق والممتاز لتاريخ الهند الإسلامية: «الإسلام فى شبه القارة الهندية» (١٩٨٢م) ـ "Islam in the Indian Subcontinent" ـ مع الطبعة الألمانية الأقل حجماً: «الإسلام فى شبه القارة الهندية» (١٩٨٣م) "Der Islam im indischen Subkontinent".

وينبغى أيضاً أن نذكر مجموعة دراسات عن موضوعات سندية متعددة. وكذلك مقدمة مجلد الصور الفخم «دراويش الهند والسند» (١٩٩١م) ـ "Derviches du Hind et Sind" ـ بصور رائعة الجمال للزوجين صابرينا ورونالد ميشو.

وأخيراً نذكر من أعمالها الخاصة بالهند ما يلى:

أولاً: كتابها عن تاريخ الفن، وهو المجلد الذى ظهر ضمن سلسلة «دور الرسوم فى الأديان» ـ "Iconography of Religions" ـ والمزود بمجموعة صور شائقة جداً، بعنوان: «الإسلام فى الهند وباكستان» (١٩٨٢م) "Islam in India and Pakistan".

ثانياً: مجموعة نصوص مختلفة، بعنوان: «حكايات باكستانية» (١٩٨٠م) "Märchen aus Pakistan".

ثالثاً: كتاب «العشق الإلهى» (١٩٨٦م "Liebe zu dem Einen"، وهو عبارة عن نصوص من التراث الصوفى للهند الإسلامية.

رابعاً: المجلد الصغير الذى ظهر بعنوان: «بحث بلا نهاية - حكايات شاه عبد اللطيف السندى»(١٩٨٣م)

"Unendliche Suche - Geschichten des Schah Abdul Latif von Sind"

٦ ـ الشعر الإسلامى

وبجانب التصوف يلعب الشعر دوراً مهمّاً فى جميع هذه الأعمال تقريباً. فأنا مارى شيمل تعشق الشعر، ومن المرجح أنها قرأت فى حياتها مئات الآلاف من أبيات الشعر، ورتبتها فى صندوق قصاصاتها. وهكذا تكوَّن لديها سجل لا مثيل له من المجازات والتشبيهات والاستعارات فى الشعر الإسلامى التى لم تتغير فى صميمها كثيراً على مر القرون، ولكنها كانت تتخذ دائماً أشكالاً جديدة. ولم يكن الأمر ليحتاج إلا عقد العزم على إفراغ هذا المستودع المنظم، ثم تزويده بما يلزم من الشروحات والتعليقات، لإخراج كتاب رائع جديد.

وهو ما حدث بالفعل مع كتابها: «النجم والزهرة ـ عالم المجازات فى الشعر الفارسى» (١٩٨٤م) ـ "Stern und Blume. Die Bilderwelt der persischen poesie" ـ الذى يشير عنوانه الشاعرى أيضاً إلى اثنين من أهم مصادر الصور الشعرية فى خيال شعراء الشرق: عالم الكواكب، وعالم الأزهار. كما يشير إلى بيت الشاعر الألمانى برينتانو Brentano (من شعراء العصر الرومانسى، فى القرن التاسع عشر) الذى يتصدر الكتاب كشعار: «أيها النجم، أيتها الزهرة، أيتها الروح، أيها الكساء ـ الحب والعذاب والزمان والخلود». وقد رأى الشقيق الألمانى لهذا الكتاب النور، قبل

خليفته الإنجليزى، جليل الشأن، الذى ظهر بدوره فى تلك الأثناء، والذى حصل هو أيضاً على العنوان الشاعرى: «ديباج ذو لونين» (١٩٩٢م) ـ "A Two colored Brocade" ـ وهو مزود بالهوامش المستبعدة من الطبعة الألمانية، والتى تعد بالآلاف، وكذلك بفهرست أبجدى طويل، لا نهاية له!! وتستشهد شيمل فى هذين الكتابين السابقين بآلاف الأبيات وتشرحها، حيث نرى فيها تطور التشبيهات والاستعارات من بداياتها البسيطة، حتى مرحلة التصنع المبالغ فيه بالأسلوب الهندى. وقد استمدت هذه التشبيهات من شتى الميادين: من القرآن والحديث والطبيعة، مروراً بالحياة اليومية، حتى العلوم الطبيعية، فمعظم الأشعار الفارسية مملوء بالتلميحات العلمية.

٧ ـ الفن الإسلامى:

وأبيات الشعراء فى العالم الإسلامى هى التى كانت دائماً ما تكتب بأحد أجمل خطوط الزخرفة. وهكذا نبع اهتمام الأستاذة شيمل بفن الخط العربى، كنتيجة طبيعية لاشتغالها بالشعر. وفى سنة ١٩٧٠م كان قد ظهر كتيبها «فن الخط الإسلامى» "Islamic Calligraphy"، ضمن السلسلة المذكورة من قبل: «دور الرسومات فى الأديان». وقد انبثق عن هذا الكتيب فيما بعد كتاب آخر أكبر حجماً، كان أساسه سلسلة محاضرات ألقتها شيمل فى ربيع ١٩٨٢م، فى معهد كيفوركيان لدراسات الشرق الأوسط ـ "Kevorkian Institute for Near Eastern Studies" التابع لجامعة نيويورك، وكان عنوان الكتاب: «فن الخط العربى والثقافة الإسلامية» (١٩٨٤م) ـ "Calligraphy and Islamic Culture" ـ ويعالج هذا

الكتاب بإسهاب الأوجه المتعددة لفن الخط العربى، ومدى تداخلها مع الثقافة الإسلامية، بداية من شتى أنواع الخطوط، إلى المكانة الاجتماعية للخطاطين، حتى التأويل الصوفى للخطوط، وما ترمز إليه الحروف الفردية. وكذلك استخدام الحروف فى لغة الشعر المجازية، من حرف الألف الذى يعنى «القامة المستقيمة»، حتى حرف الصاد بمعناه «خصلات الشعر المسترسلة على الجبين»، أو حرف الميم الذى يعنى «فم الحبيبة الصغير».

ولا يفوتنا أن نذكر فى هذا المقام أن البروفيسورة شيمل قد عملت أيضاً لسنوات طويلة كمستشارة للفن الإسلامى فى متحف ميتروبوليتان Metropolitan بنيويورك. وهو عمل تحسد عليه حقاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار عدد المخطوطات الرائعة التى مرت عليها. كما أنها قامت بترجمة الأشعار المزينة للرسومات الإسلامية المنمنمة إلى الألمانية والإنجليزية لمجلدات الفن الخاصة بالرسومات الإسلامية المنمنمة، مثل ذلك المجلد الذى نشره ستيوارت كارى ويلش Stuart Cary Welch وهذا يقودنا الآن إلى تخصص أخير كبير للسيدة شيمل، وهو إنتاجها فى حقل الترجمة.

٨ ـ شيمل المترجمة:

كما ذكرنا أعلاه، وضعت أنا مارى شيمل فى سن مبكرة ترجمة لمختارات من أشعار چون دون John Donn ـ مثبتة بذلك مهارتها الفائقة فى نقل القوالب الشعرية الصعبة، وخاصة القصائد الغنائية المكونة من أربعة عشر بيتاً Sonett. والجدير بالإعجاب فى هذه

المنتخبات- التى لم تجد طريقها للنشر إلا بعد ذلك بوقت طويل- مقدمتها التى من المرجح أن أى أستاذ أدب إنجليزى لم يكن ليستطيع كتابتها بطريقة أكثر تخصصاً وإتقاناً.

وقد نقلت شيمل مجموعة ضخمة من الأشعار الشرقية إلى اللغتين الإنجليزية والألمانية. فهناك مثلاً مجلد كامل يحتوى على ترجمات للشعر التركى منذ بواكيره الأولى حتى عصرنا هذا، بعنوان: «من الكأس الذهبية» (استانبول ١٩٧٣م) ـ "Aus dem goldenen Becher" ـ وهو أيضاً مزود بمقدمة مسهبة.

وكانت منتخباتها المأخوذة من ديوان جلال الدين الرومى قد ظهرت قبل سنوات طويلة فى دار ريكلام Reclam ـ ثم انبثق عن هذه المنتخبات كتيبان رائعا الشكل والإخراجْ، ظهرا مؤخراً. أحدهما إنجليزى، عنوانه: «انظر: هذا هو الحب» (١٩٩١م) ـ "Look ! This is Love" ـ يعرض فى مائة صفحة من القطع الصغير، بعض رباعيات الرومى وغزلياته المترجمة بدقة ومهارة إلى الإنجليزية التى صارت المؤلفة تتقنها فى تلك الأثناء مثل الألمانية تماماً. والآخر ألمانى يحمل عنواناً مطابقاً للإنجليزى: «انظر: هذا هو الحب!» ـ "Sieh, Dies ist Liebe!" ـ وفى سنة ١٩٧٥م فاجأت البروفيسورة شيمل أصدقاءها وقراءها بإصدار ترجمة لمنتخبات من الشعر العربى المعاصر، بلغ حجمها مائة وخمسين صفحة. وأخيراً قامت شيمل بجمع مختارات غزيرة من جميع ترجماتها السابقة من ثمانى لغات شرقية، هى: العربية، والفارسية، والتركية، والأوردية، والسندية، والسيريكية، والباشتوية، والبنجابية، وذلك فى المجلد الصادر عن دار ديدريخس Diederichs سنة ١٩٨٧م،

بعنوان: «خذ وردة، وسَمِّها أغنية» ـ "Nimm eine Rose und nenne sie Lieder". والعنوان مقتبس من قصيدة للشاعر السورى أدونيس.

٩ ـ موضوعات أخرى:

لقد ذكرنا حتى الآن عدداً هائلاً من الكتب التى ألفتها شيمل. وبرغم ذلك ما زال هناك عناوين أخرى ينبغى ذكرها، لا يمكن تصنيفها تحت التخصصات المذكورة حتى الآن. تأتى فى مقدمة هذه العناوين مقدمتها فى الإسلام، الصادرة مؤخراً عن دار ريكلام Reclam (المكتبة العالمية ٨٦٣٩). وقد قامت شيمل بترجمة هذه المقدمة بنفسها إلى الإنجليزية، ونشرتها فى سونى برس، ألبنى، ١٩٩٢م SUNY Press, Albany. وكان من الممكن أيضاً أن نضع هذه المقدمة فى صدر استعراضنا الإجمالى لأعمالها.

ثم يأتى بعد ذلك كتاب يعتبر من أبناء شيمل المحببين إليها. ولكنه سبب لها الكثير من الإزعاج أثناء إعداده للنشر، كما يفعل ذلك الأبناء المحببون أحياناً. ونعنى بذلك كتابها عن «الأسماء الإسلامية» (١٩٨٩م) "Islamic Names" ـ الذى قد يكون فصله الخاص بأسماء الشهرة هو أكثر فصوله جاذبية، وطرافة. وتبين شيمل فى ذلك الكتاب أيضاً الخلفيات الدينية والثقافية لطريقة اختيار الأسماء فى الإسلام. وكذلك يحتوى هذا الكتاب على فصل عن أسماء الإناث، ويسرد الفهرست الأبجدى بصفحاته الثلاثين حوالى أَلْفَىْ وخمسمائة اسم، وقد ظهرت مؤخراً الترجمة الألمانية لهذا الكتاب، بعنوان: «من علىّ إلى الزهراء ـ الأسماء واختيارها فى العالم الإسلامى» (١٩٩٣م)..

ـ "Von Ali bis Zahra. Namen und Namengebung in der is Lamischen Welt"
وكانت شيمل قد نشرت قبل هذه الترجمة كتيباً آخر عن الأسماء التركية، بعنوان: «دميرجى بالتركية يعنى شيمت بالألمانية» (١٩٩٢م) ـ "Demirci heisst einfach Schmidt"

ومن ذلك أيضاً ابن آخر محبب إلى المؤلفة، وهو كتاب: «أسرار الأعداد» ـ "Das Mysterium der Zahl" ـ وهو ابن بالتبنى إلى حد ما؛ لأن له فى الأصل مؤلفاً آخر، هو ف.س. إندريس F. C. Endres. ولكن الفضل فى طبعته الحالية (١٩٨٤م) يعود إلى التنقيحات والزيادات الشاملة التى كان لشيمل نصيب الأسد منها. ومن المفترض- فضلاً عن ذلك- أن يحصل هذا الكتاب على شقيقه الإنجليزى الإلزامى فى المستقبل القريب.

ومن ذلك أيضاً درر صغيرة متلألئة، مثل•كتيبها عن الألغاز أو الفوازير التركية، وكتابها الأكثر مبيعاً المذكور سالفاً عن «القطة الشرقية»، أو محاضرتها عن «الوردة»، المطبوعة فى شكل كراسة، والتى ألقتها مؤخراً فى افتتاح متحف الورد فى مدينة شتاينفورت بألمانيا، حيث تنفح القارئ من صفحاتها عبير الورد الشرقى بطريقة خلابة مريحة. ومن ذلك أيضاً عدد ضخم من المقالات والدراسات، مثل دراستها عن المتصوف الإسبانى الكبير رامون لول Ramon Lull المتوفى سنة ١٢٣٥م، والذى كان متأثراً بالتصوف الإسلامى، أو دراستها عن علاقة ريلكه Rilke (من كبار الشعراء الألمان، عاش فى النصف الأول من القرن العشرين) بالإسلام، وقصائده عن النبى محمد ﷺ، الذى مجَّده كصاحب سلطة وفعالية.

وأخيراً بقى أن نذكر ترجمتين لروايتين حديثتين نشرتهما أنا ماري شيمل فى أوقات مختلفة: الرواية الأولى كتبها المستعرب الإنجليزى روبرت إيرفين Robert Irvin، وهى رواية بالغ مؤلفها نوعاً ما فى عرض أحداثها التى تجرى فى مصر المملوكية، وعنوانها: «الكابوس العربى ـ أو قصة الليلة الثانية بعد الألف» (١٩٨٥م) ـ "Der arabische Nachtmahr oder die Geschichte der 1002, Nacht" ـ والتى لابد بالطبع أن تكون قد أثارت ذكريات المترجمة عن رسالتها للدكتوراه. كذلك كان من الممكن أن تكون ذكرياتها عن الأوساط الصوفية فى تركيا هى التى دفعتها لألمنة رواية الدراويش التركية «اللهب والفراشة» "Flamme und Falter" لمؤلفها يعقوب قدرى قرا عثمان أوغلو، لو لم تكن قد ترجمتها قبل سنوات إقامتها فى تركيا، فقد ظهرت ترجمة هذه الرواية لأول مرة سنة ١٩٤٨م، ثم نشرت دار ديدريخس الطبعة الثانية سنة ١٩٨٦م.

إن اهتمام أنا ماري شيمل بنقل الأشعار الشرقية إلى الألمانية والإنجليزية، وغزارة ما نشرته من ترجمات رائعة، يضعها فى مصاف الأخلاف الروحيين للمستشرق الألمانى الكبير فريدريخ رويكيرت Friedrich Rückert الذى كان أيضاً شاعراً ومترجماً، بل الواقع أن هذه الترجمات تضعها على قدم المساواة معه. ولا يوجد فائز بالجائزة المسماة باسمه أكثر استحقاقاً لها من أنا ماري شيمل. وهى لم تقتف آثار رويكيرت منذ وقت طويل فحسب، بل إنها وجهت عنايتها فى وقت مبكر أيضاً إلى حياة هذا الشاعر ـ العالم الإيرلنجى (إيرلنجن: مدينة فى بافاريا الشمالية بألمانيا) وأعماله.

فقامت فى سنة ١٩٦٣م بنشر مجلد عنوانه: «من ترجمات فريدريخ رويكيرت للأشعار الشرقية» ـ "Orientalische Dichtung in der übersetzung Friedrich Rückerts" ـ أما نقول رويكيرت لأعمال الشاعر الإيرانى الكبير سعدى (عاش فى القرن الثالث عشر الميلادى)، ومنتخبات من ترجماته الفائقة الروعة لمقامات الحريرى، فقد نشرتها شيمل فى دار ريكلام Reclam.

وكان من الطبيعى أن تتجدد أنشطة شيمل الخاصة برويكيرت فى عام رويكيرت ١٩٨٨م، بمناسبة مرور مائتى سنة على مولده. لم تنشر أنا مارى شيمل سيرة شخصية موجزة للأب الروحى لها فحسب (سنة ١٩٨٧م)، بل إنها أصدرت أيضاً فى العام نفسه (١٩٨٧م) مجلدين بلغ حجمهما سبعمائة وخمسين صفحة! يحتويان على مختارات ممتازة من الأعمال الشعرية الكاملة لرويكيرت، مزودة بعدد هائل من الملاحظات العلمية والهوامش التى لو كتبها أى أستاذ فى الأدب الألمانى، لكانت فخراً له.

وفى سنة ١٩٩٤م نشرت شيمل كتابها «حكمة الإسلام» "Weisheit des 1slam" فى دار ريكلام، شتوتجارت (Reclam Universal Bibliothek Nr, 40023,Stuttgart 1994) وهو عبارة عن نصوص جمعتها ونسقت بينها وترجمتها أنَّا مارى شيمل، وفى العام نفسه ظهر كتابها «شرح الآيات الإلهية» - "Deciphering the Signs of God" عن جامعة نيويورك.

وفى عام ١٩٩٥م ظهر القرين الألمانى لهذا الكتاب بعنوان: «الآيات الإلهية، عالم الإسلام الدينى»:

"Die Zeichen Gottes. Die religiöse welt des 1slam"

وذلك عن دار بيك فى ميونيخ (C.H.Beck. München 1995)

وفى سنـة ١٩٩٤م صدر كتابها «جبال وصحارى ومقدسات. رحلاتى إلى الباكستان والهند»، أيضاً عن دار بيك فى ميونيخ. وفى عام ١٩٩٥م نشرت شيمل كتابها عن المرأة فى الإسلام، بعنوان: «نفسى امرأة. الأنوثة فى الإسلام» "Meine Seele ist eine Frau. Das Weibliche im Islam" فى دار كويسل Kösel فى ميونيخ.

١٠ ـ أشعارها الشخصية:

وبالطبع لا يمكن لهذا الاستعراض الإجمالى لأعمال شيمل أن يكتمل دون الحديث عن قصائدها الشخصية. نذكر فى البداية أن شيمل ترتجل الشعر الموزون من حين إلى آخر، بداية من القصائد الهزلية المضحكة، ومروراً بالقصائد التهكمية الخماسية الأبيات، الغنية بالخواطر، وحتى المقاطع الشعرية اللاذعة. بيد أننا نريد أن نستعرض هنا أشعارها الجادة. ويتعلق الأمر هنا بكتيبين صغيرين:

أولهما:

عنوانه «أغنية الناى» (١٩٤٠م) ـ "Lied der Rohrflöte" يحتوى على غزليات لطيفة، ورباعيات على الطريقة الفارسية، يتحاور فيها المرشد والمريد، البارئ تعالى والقلب المحب.

أما الثانى:

«مرآة قمر شرقى» (١٩٧٨م) ـ "Mirror of an Eastern Moon" ـ فهو عبارة عن قصائد إنجليزية عن موضوعات شرقية. ويحتوى هذا الكتيب أيضاً على مقاطع شعرية رائعة الجمال، مثل رسائل مشاهير العشاق والمعشوقين، كرسائل مجنون إلى ليلى، وليلى إلى مجنون، ورسائل فرهاد إلى شيرين، وشيرين إلى فرهاد، ورسائل زليخا إلى يوسف، ويوسف إلى زليخا. وما ينطبق على قصائد

شيمل الشعرية ينطبق أيضاً على جميع مؤلفاتها العلمية: إنها جميعاً تنبع من التعمق الشديد، والاندماج فى مادة البحث، وهى هنا شخصيات كبار العشاق، وكذلك شخصية خضر الخالدة فى القصيدة المهمة «شكوى خضر» ـ "Khizer's Complaint" ـ والتى يمكن أيضاً فهمها على أنها وصف لأنشطتها المستديمة الهادفة إلى تحقيق خير البشرية.

١١ ـ خاتمة:

وهنا يمكن ـ بل ينبغى ـ أن يصل خطابى إلى قمته: لقد كتبت أنا مارى شيمل كل ما كتبته من أجل فكرة عظيمة، فكرة تحقيق المزيد من التفاهم والسلام بين شعوب العالم وثقافاته وأديانه، وذلك إخلاصاً لشعار رويكيرت Rückert الذى تحب الاستشهاد به، والذى يقول: «الشعر العالمى هو أفضل وسائل تحقيق السلام العالمى». لقد ترجمت أنا مارى شيمل أشعاراً عالمية كثيرة، بل إن رؤيتها للعالم الإسلامى كانت فى المقام الأول من خلال الشعر، حيث صاغت لنا ـ نحن الأحياء، وكذلك للأجيال القادمة ـ كل ما هو فاتن وباهر وجميل فى الشرق الإسلامى، وذلك بأسلوبها الخلاب، وعباراتها الرشيقة. إنها تتمتع بما يطلق عليه فى التراث الصوفى «السحر الحلال». إنها تلك المقدرة الجبارة التى يتمتع بها الإنسان الكامل. فما أكثر ما شيدت من أعمال عظيمة: طرق، وجسور، وقصور، وحدائق، مستلهمة كل ذلك من رونق الجمال الإلهى. فيا عزيزتى، يا أنا مارى ـ يا جميلة! ـ نحن جميعاً ندين لك بخالص الشكر، وعظيم الاحترام، ونتمنى لك مداومة إبداعك وسحرك على بركة الله، فـ «السحر الحلال من إبداع الجلال»، كما قال أحد الحكماء العرب.

❁ ❁ ❁

محاكمة الغرب

حوار مع عميدة الاستشراق الألمانى: **البروفيسورة أنا مارى شيمل**

« عن أوهام الغرب عن الإسلام »

أجراه فى سويسرا : **ثابت عيد**

تقـديـم

يعود الفضل الأكبر فى إخراج هذا الحوار إلى الصديق العزيز الأستاذ ماركو ماير العميد الجديد لكلية الصحافة والإعلام فى مدينة لوزرن بسويسرا. فعندما فكر العميد السابق لهذه الكلية الأستاذ بيتر شولتس فى دعوة الأستاذة أنا مارى شيمل لإلقاء محاضرة فى لوزرن فى أواخر شهر نوفمبر سنة ١٩٩٥م ـ كان يبحث عن متخصص فى العلوم الإسلامية ليدير حواراً معها بعد المحاضرة أمام الجمهور، فسأل ماركو ماير أن يرشح له أحداً من معارفه، فذكر له اسمى، بعد أن سألنى. ثم إننى ترددت قليلاً فى قبول هذا التحدى؛ نظراً لضيق الوقت. ولكنى فوجئت بالأستاذ شولتس يرسل لى بطاقة دعوة، مطبوع عليها اسم شيمل واسمى، فلم أجد بعد ذلك مجالاً للاعتذار. تفرغت حوالى أسبوعين لأدرس بهدوء ما كتبته الصحافة الألمانية والسويسرية عن شيمل بعد الإعلان عن حصولها على جائزة اتحاد الناشرين الألمان. وكانت حقاً تجربة مريرة، لمست من خلالها عداء الغرب الشديد للإسلام، وجهل معظم النقاد الذين علقوا على حصول شيمل على جائزة السلام من اتحاد الناشرين الألمان لعام ١٩٩٥م، وهاجموا أقوالها الخاصة بسلمان رشدى، قررت أن يكون حوارى مع شيمل عن أوهام الغرب عن الإسلام، أو ما يطلقون عليه بالألمانية Voruteile ـ فالجميع يتحدث عن هذه الأوهام، دون

تحديد دقيق، أو تعريف واف. كان علىَّ بالطبع أن أعود إلى كتاب نورمان دانيال عن الإسلام والغرب[١]، وكتاب سيجريد هونكه Allah ist ganz anders الذى ترجم مؤخراً إلى العربية[٢] وكتاب مونتجومرى وات وألفورد ويلش Der Islam I [٣] وكتاب شيمل Der Islam III [٤].

تمكنت بعد الاطلاع على جزء كبير من هذه المراجع من استخلاص عشرة أوهام محددة، قررت أن أحاور فيها شيمل أمام الجمهور، وهى:

١ ـ إن الإسلام يضطهد المرأة.

٢ ـ إن الإسلام عقيدة منحرفة وتحريف متعمد للحقائق.

٣ ـ إن الإسلام هو دين النار والحديد.

٤ ـ إن الإسلام هو دين الشهوات.

٥ ـ إن نبى الإسلام قد ضلله الشيطان، وإنه كان المسيح الدجال.

٦ ـ إن الإسلام لا يعرف شيئاً اسمه «حقوق الإنسان»، وإن الإنسان فى الإسلام عليه واجبات فقط، وليس له حقوق.

٧ ـ إن المسلمين يعادون الغرب.

---

(١) راجع: Norman Daniel, Islam and the West, One world, Oxford 1993

(٢) انظر: Sigrid Hunke, Allah ist ganz anders, Horizonte Verlag, Bad König 1990 وراجع الترجمة العربية بقلم الدكتور غريب محمد غريب، بعنوان: «الله ليس كذلك»، دار الشروق ومؤسسة بافاريا ومجلة النور الكويتية، القاهرة ١٩٩٥م.

(٣) انظر: W. Montgomery Watt und Alford T. Welch, Der Islam, I, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Koeln, Mainz, 1980

(٤) انظر: Annemarie Schimmel u. a., Der Islam III, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Koeln, Mainz, 1990.

٨ ـ إن الجهاد هو الحرب المقدسة.
٩ ـ إنه لا يوجد إلا اتجاه فكرى واحد فى الإسلام.
١٠ ـ إن الإسلام يعادى العلم.

فى برن قابلت عزيزتى شيمل فى أواخر شهر نوفمبر ١٩٩٥م، وأمضينا معاً ساعات طويلة نتحاور فى موضوعات شتى، قبل أن نأخذ القطار معاً، ونتجه إلى لوزرن. عرضت على شيمل قائمة الأوهام. ألقت عليها نظرة سريعة، ثم قالت: «هذا موضوع ممتاز». فى الموعد المحدد اعتلينا المنصة، وبدأت المحاكمة. فى البداية رجوت الأستاذة شيمل التعقيب على ما سأتلوه عليها من أوهام. فكنت أقرأ لها الوهم، فتنطلق هى ـ كقاضية القضاة ورئيسة المحكمة ـ بلغة ألمانية فصحى، وأسلوب رفيع، تفند هذه الأوهام، وتشرح لجمهور السويسريين الحاضرين التصورات الوهمية للغرب عن الإسلام. وبعد الانتهاء من الوهم العاشر، شكرت شيمل وبدأت بالتصفيق، فتبعنى جمهور الحاضرين (أكثر من ثلاثمائة شخص). وأصدرت المحكمة حكماً باستنكار سلوك الغرب تجاه الإسلام وتوجيه إنذار شديد اللهجة إلى أعداء الإسلام. الأسلوب الذى تمت به المحاكمة لم يعجب بعض الحاضرين، ومنهم صحفيون سويسريون ـ هاجمونى فى الصحف السويسرية بعد ذلك ـ لأنهم كانوا ينتظرون منى ـ فيما يبدو ـ أن أهاجم شيمل وأنتقد موقفها من سلمان رشدى. ولكن كيف لى أن أهاجم عالمة أنا فى غاية الإعجاب بها، وكيف لى أن أعادى سيدة أثبتت أنها أشجع من مئات الرجال، وكيف أنتقد

إنسانة لا تقول إلا الحق، وأخيراً كيف أطعن فى شيمل، وهى إنسانة تحترم نفسها، ولا تسعى إلى خداع الآخرين، بأن تقول هنا شيئاً، ثم تقول عكسه فى مكان آخر، مثلما يفعل المستشرق الألمانى الحرباء فان إس الذى يلون جلده بلون المكان الذى ينزله: يمدح الإسلام فى القاهرة، ثم يعود إلى ألمانيا، فيتهكم على الله، قائلاً: «إن الله يتكلم العربية»؟ هيهات لى أن أفعل!!



نص الحوار

١ ـ الأستاذة شيمل: يدّعى كثير من الغربيين أن الإسلام يضطهد المرأة ـ ما حكمك على هذا الادعاء؟

هذه بالطبع فكرة خاطئة تحوم فى العالم الغربى منذ عقود، بل منذ قرون طويلة، والأكثر من ذلك أن هناك من الغربيين من يعتقد بأن المرأة فى الإسلام هى كائن بلا روح، ولا نفس! ولدحض هذه المزاعم الكاذبة ليس علينا إلا الرجوع إلى القرآن الكريم، لنرى كيف ساوى الإسلام بين المؤمنين والمؤمنات، بين المسلمين والمسلمات، ولم يفرق بين الذكر والأنثى فى مجال الفرائض الدينية، وقد يكون مصدر هذا الادعاء هو وجود بعض التقصيرات الظاهرية فى حقوق المرأة فى القرآن، مثل ميراث البنت الذى لا يزيد عن نصف ميراث الابن، بيد أن ذلك له سبب عملى، حيث يفترض بطبيعة الحال حصولها على مهر مناسب عند زواجها، وأن زوجها هو الذى يعولها.

وهناك أيضاً مشكلة تعدد الزوجات، المشار إليها فى القرآن: ﴿ **فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ** ﴾ [النساء: ٣]. وليس هذا فرضاً أو أمراً، ولكنه إذن، أو سماح، قد أعطى للمسلمين فى وقت الحرب، حينما ترملت مسلمات كثيرات، بفقدانهن أزواجهن فى المعارك والغزوات، وفضلاً عن ذلك فالرجل فى الجاهلية كان يحق له أن يتزوج بعدد غير محدود من النساء، حتى جاء الإسلام وحدد عدد الزوجات بأربع. كذلك فقد اشترط الإسلام على الرجل

أن يعدل بين زوجاته، ولا يميز أو يفضل إحداهن على الأخرى، وهو ما جعل زعماء الإصلاح فى الإسلام يشيرون إلى أن نظام الزوجة الواحدة أفضل من تعدد الزوجات، فَمَنْ من الرجال بوسعه أن يعدل فى أحاسيسه بين أربع زوجات؟ وهذا شىء منطقى، فالرجل يمكنه أن يشترى لكل زوجة بيتاً أو ثوباً جديداً فى وقت واحد، ولكنه لن يستطيع أن يعدل فى مشاعره وأحاسيسه تجاههن.

ومن هنا استنتج المصلحون فى الإسلام أن القرآن يشير ضمنياً إلى أن نظام الزوجة الواحدة هو الأفضل، ولابد أن أذكر فى هذا المقام أن القرآن يحتوى على الكثير من هذه الآيات التى نزلت فى سياق تاريخى معين، وهنا ينبغى مراعاة «أسباب التنزيل»، حتى يمكن فهم هذه الآيات فهماً صحيحاً.

أما الحجاب، فقد قال القرآن عنه: ﴿**وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلاَّ لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُوْلِي الإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [النور ـ ٣١].

والمشكلة هنا أنه لا يوجد اتفاق أو إجماع على تحديد المقصود بلفظ «زينة» ـ بيد أن الحجاب، أو غطاء الرأس كان الهدف الأصلى

منه حماية وتمييز نساء الرسول ﷺ، وحرائر المسلمين عن الإماء والجوارى؛ لأن الجوارى والإماء وغيرهن من نساء الطبقات المتواضعة كن لا يرتدين إلا أخف الثياب، ومع مرور الوقت، وبتأثير الحضارة الفارسية بالذات، تم فرض الحجاب أو التغطية الشاملة على المرأة.

ولكن عزل المرأة فى الإسلام لم يحدث إلا كنتيجة لتطورات سياسية واجتماعية، وقد نجد بعض الآيات التى تشير إلى ذلك، ولكن القرآن لم يأمر مطلقاً بعزل المرأة، أو إبعادها عن جميع أنشطة المجتمع. وبهذه الطريقة تطورت أفكار كثيرة، لا وجود لها فى القرآن أصلاً، ليس فقط فيما يخص حقوق المرأة وأوضاعها، ولكن أيضاً فى مجالات أخرى، وذلك عن طريق التفسير الشعبى الساذج للقرآن، وجمود العادات والتقاليد، وتأثير الحضارات الأجنبية.

ففى الهند مثلاً، وتحت تأثير الديانة الهندوسية، لم يكن مسموحاً لأرامل المسلمين بالزواج مرة أخرى، ولكن مسلمى الهند بدأوا يحاربون مثل هذه التأثيرات الأجنبية. كل هذه الأمور ينبغى رؤيتها من منظور تاريخى.

إننى أقول دائماً للغربيين الذين يشوهون صورة الإسلام: إن الإسلام قد منح المرأة حق الاحتفاظ بما كانت تملكه قبل زواجها، وكذلك بما تكسبه أثناء زواجها. وهذا يتضمن أن لها الحق فى ممارسة أى مهنة أو تجارة، والمرأة فى أوروبا لم تتوصل إلى حق الاحتفاظ بما تملكه بعد زواجها، إلا منذ وقت قريب.

وما يثير إعجابى بصورة خاصة كمؤرخة أديان، هو [الآية ١٨٧ من سورة البقرة]: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ، وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ﴾. واللباس هنا يعنى «الذات الأخرى»، أو «النفس الأخرى». وبذلك يكون معنى هذه الآية أن الرجل والمرأة يكمل بعضهما بعضاً، وأن كلاً منهما هو النصف الأفضل للآخر. أعتقد أنه ينبغى تسليط المزيد من الضوء على هذه الآية عند الحديث عن مكانة المرأة فى الإسلام؛ لأن هذه الآية تساوى بالفعل بين الرجل والمرأة.

٢ ـ من أوهام الغرب عن الإسلام الادعاء بأن العقيدة الإسلامية هى عقيدة منحرفة، وتحريف متعمد للحقائق، ماذا تقولين عن هذا التشويه؟

هذا اتهام خاطئ وجَّهه مسيحيو القرون الوسطى إلى الإسلام. فمسيحيو العصور الوسطى اعتبروا الإسلام هرطقة مسيحية. بل إن بعض أساطير القرون الوسطى تحكى أن محمداً ﷺ كان كاردينالاً استاء لعدم تعيينه بابا، فقام بالانفصال عن الكنيسة، وأسس ديانة جديدة، هذه الروايات موجودة فى كتابات القرون الوسطى، ولا غرو أن تتسم ردود فعل مسيحيى القرون الوسطى على هذه الهرطقة المزعومة بالذعر والفزع، لأنهم كانوا يعتقدون أنه لا يمكن أن تأتى ديانة أخرى جديدة بعد المسيحية، وهذا الرأى ما زال شائعاً فى الكثير من الأوساط المسيحية حتى يومنا هذا. وحتى أدولف فون هارناك Adolf von Harnack (عالم أديان بروتستانتى توفى سنة ١٩٣٠م) ـ الذى يكاد أن يكون معاصراً لنا ـ لم يعترف بالإسلام، واعتبره نوعاً من الهرطقة المسيحية، وسعى إلى الطعن فيه فى شتى المناسبات.

فهذه الأفكار من ميراث القرون الوسطى، ومن المؤسف أن مثل هذه التصورات الخاطئة تبقى لوقت طويل فى ذاكرة الأفراد، بل فى «اللاوعى الجماعى»، أو «اللاشعور الجماعى» للأمة، حيث يتم إحياؤها فى الوقت المناسب.

٣ ـ ما حكمك على القول بأن الإسلام هو دين النار والحديد؟

هذا ادعاء نعرفه جيداً، وهو أيضاً شائع جداً فى الغرب، حيث يقولون إن الإسلام لم ينتشر إلا بحد السيف، ولكن الغربيين يتجاهلون هنا حقيقة ثابتة، هى أن جميع الأديان قد استخدمت النار والحديد فى حروبها الدينية، بما فى ذلك المسيحية، بيد أننا نستطيع أن نقول من حيث المبدأ: إن الفتوحات الإسلامية التى تمت بحد السيف كانت أسبابها ودوافعها سياسية بحتة، ولم تحدث لتوسيع رقعة الإسلام كديانة.

ولنأخذ على سبيل المثال القائد الإسلامى الكبير تيمور (توفى سنة١٤٠٥م) فى القرن الرابع عشر الميلادى. فما دمره هذا القائد من دولة إخوانه المسلمين من الفرس والعرب والأتراك، لم يفعله فى سبيل الإسلام، ولكن من أجل تدعيم سلطته ومركزه.

ومثل هذه الأحداث ـ وخاصة فتوحات تيمور، التى كان لها أثر بعيد فى أوروبا ـ ساهمت فى تثبيت وتأصيل فكرة «النار والحديد». بيد أنه فى حالة العصور المبكرة لشبه القارة الهندية، أو ماليزيا، أو غرب أفريقيا، لم ينتشر الإسلام بحد السيف، بل عن طريق الصوفيين الذين بسَّطوا لتلك الشعوب العقيدة الإسلامية، فجذبوهم إليها، كما أشار إلى ذلك سير توماس أرنولد قبل قرن من الزمان.

ولنأخذ الهند كمثال لذلك: فمتصوفو الهند قد أسسوا «مضايفهم»

أو ما يسمى «خوانق» أو «خانكاهات» أو «خانقاوات»[1]. التى كان بها مطابخ مفتوحة لعامة الناس، مثلما نعرفه من الكثير من الأديرة المسيحية، فإطعام المساكين والفقراء هو جزء لا يتجزأ من العقيدة، ونحن نعلم أن الديانة الهندوسية تفرق بشدة بين طبقات الشعب، بحيث لم يكن مسموحاً لأحد بتناول الطعام مع أفراد طبقة أخرى، أما هذه المضايف ـ أو الخوانق ـ الصوفية، فكانت أبوابها مفتوحة أمام الفقراء، حيث كانوا يتناولون طعامهم هناك مع الآخرين، دون تفرقة أو تمييز، ويرى أحد زملائى الباحثين أنه عن طريق هذه المطابخ المفتوحة دخل كثير من الهندوس فى الإسلام، وكانت هذه وسيلة عملية أكثر منها دينية لنشر الإسلام. وبهذه الطريقة حصل الفقراء على بعض ما يقتاتون به، واندمجوا فى مجتمع يعتنى بشئونهم، ويرفق بحالهم، ولم تكن هذه هى المرة الوحيدة التى أدت فيها هذه الممارسات العملية دوراً حاسماً فى عملية انجذاب الأفراد إلى الإسلام، ودخولهم فيه.

بيد أن فكرة «النار والحديد» قد ازدادت تأصلاً من خلال الحروب السياسية، مثل الفتوحات العربية السريعة فى شمال أفريقيا فى

---

(١) خوانق وخوانك وخانكاهات وخانقاوات: هى صيغ جمع للفظ «خانقاه». وهى كلمة مركبة من أصل فارسى، معناها: بناء جرت الحال بأن يوقف على المتصوفة المسلمين مريدى طريقة من طرق الدراويش.

- انظر: دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها بالإنجليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين فى العالم، النسخة العربية، إعداد وتحرير: إبراهيم زكى خورشيد، والدكتور عبد الحميد يونس، وحسن عثمان، المجلد السادس عشر، مطابع دار الشعب، القاهرة ١٩٦٩م، ص ٤٥٩ وما بعدها..

القرن السابع الميلادى من ناحية، ومن ناحية أخرى ـ وأعتقد أن هذا حدث مهم بالنسبة لوسط أوروبا ـ من خلال فتوحات العثمانيين فى البلقان، ثم حصار فيينا سنة ١٥٢٩م. وكثيراً ما يراودنى شعور بأن هذا الحدث يمثل فى الواقع مسألة حساسة جداً فى علاقة أوروبا بالإسلام. وهذا ينطبق فى المقام الأول على ألمانيا والنمسا.

وإذا رجعنا إلى الكتابات الغربية فى أوروبا الألمانية فى الفترة ما بين سنة ١٥٢٩م وسنة ١٦٨٣م، سنرى كيف أن حصار فيينا هذا قد صدم الأوروبيين بشدة، ومنذ ذلك الوقت سعى الغربيون إلى إلصاق كل ما هو سلبى وقبيح بالأتراك والمسلمين. وأحياناً يراودنى إحساس ـ وقد يكون هذا هو إحساسى الشخصى ـ بأن هذا الخوف الغريب من فتح الأتراك لفيينا ما زال مسيطراً على الألمان بطريقة خفية دفينة؛ حيث يظهر ذلك بوضوح من خلال سلوكهم تجاه العمال الأتراك فى ألمانيا، وقد يجهل الألمان هذه الحقيقة، ولكن حصار فيينا هذا كان يمثل صدمة شديدة للأوروبيين، ما زالوا يسترجعون ذكرياتها حتى يومنا هذا، فى ظروف مختلفة تماماً عن ذلك الوقت.

والواقع أن هذا شىء مؤسف حقاً، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأتراك على مر القرون ـ على الأقل بداية من القرن التاسع عشر ـ كانوا من أقرب أصدقاء ألمانيا الحميمين، وكان لفظ (ألمانى) يمثل بالنسبة لهم أعز وأجمل كلمة فى الوجود. ويحزننى جداً أن أرى بعد ذلك السلوك السلبى للألمان تجاه الأتراك فى الكثير من الحالات، وكثيراً ما تحدثت مع عمال أتراك بسطاء، كانوا فى غاية التأثر والإحباط من المعاملة غير المثالية التى يلاقونها من الشعب الذى كان بالنسبة لهم هو «الشعب المثالى».

٤ ـ ما هو تقييمك لادعاء بعض الغربيين بأن الإسلام هو دين الشهوات؟

يعود هذا القول إلى الترجمات الأوروبية فى القرون الوسطى لبعض الآيات القرآنية التى تصف الجنة كحديقة كبيرة للشهوات الحسية، مملوءة بالحور العين، وشتى أصناف المتع الجسمانية. وقد صدمت هذه الترجمات- فى المقام الأول- الأوساط المسيحية المتنسكة فى العصور الوسطى إلى حد بعيد، كذلك فإن هذه الأوساط قد صدمها أن رسول الإسلام ﷺ لم يكن عَزَبًا مثل المسيح ـ عليه السلام ـ ولكنه مارس حياة زوجية طبيعية. وكان المتدينون من مسيحيى القرون الوسطى يعتبرون مثل هذه الأمور غير لائقة بالإنسان الكامل المؤمن المحب لله، ناهيك بالطبع عن نبى مرسل.

وقد ساهم هذان العاملان فى نشر صورة الإسلام «الشهوانى» فى القرون الوسطى، وحتى عصرنا هذا. وبعد نشر أول ترجمة فرنسية لـ «ألف ليلة وليلة» بقلم جالان Galland فى القرن الثامن عشر، ساهم الجو الخيالى لهذه القصص فى نشر صورة الإسلام «الشهوانى» أيضاً فى الكتابات والفنون الغربية، ويظهر هذا بجلاء فى الفنون التشكيلية الخاصة بالقرن التاسع عشر من خلال كيفية تصوير المرأة الشرقية والحريم وخلافه.

وهناك مراجع أوروبية كثيرة عن صورة الشرق فى هذه الفنون الغربية، والتى أبرزت بصورة خاصة المناظر الجنسية ـ الشهوانية التى لم يرها الرسامون فى معظم الأحوال على الإطلاق، ولكنهم أطلقوا العنان لخيالهم فى تصورها، وكثير من المناظر التى لم يكن مسموحاً

لهم برسمها فى لوحات تعبر عن البيئة الأوروبية، رسموها فى لوحات صوروا بها الشرق الإسلامى، فصارت بذلك محللة غير محرمة، ولا شك أن هذا قد ساهم بدور فعال فى تثبيت ونشر صورة الإسلام «الشهوانى» فى الغرب، ولعلِّى هنا أتفق مع إدوارد سعيد وآخرين بأن هذه الرسومات قد شوهت صورة الإسلام فى الغرب.

ولما كان حديثنا عن الجنة والحور العين، فلابد أن أروى لك حكاية أحبها بصورة خاصة: «أتت عجوز إلى النبى ﷺ فقال لها ﷺ: لا يدخل الجنة عجوز، فبكت، فقال: إنك لست بعجوز يومئذ، قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً * فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَاراً﴾ [الواقعة: ٣٥، ٣٦].

٥ ـ من أوهام الغرب عن الإسلام الادعاء بأن نبى الإسلام قد ضلله الشيطان، وأنه كان المسيح الدجال، ما حكمك على هذا الوهم؟

هذا أيضاً من تراث القرون الوسطى، وإذا قرأت الـ Chanson de Geste ـ قصيدة الأعمال البطولية الفرنسية (من قصائد الشعر الحماسى الفرنسى المبكر ـ من القرن الحادى عشر حتى القرن الرابع عشر الميلادى)، ستجد فيها مثل هذه الأفكار. بل إن هناك رواية أخرى تقول إن محمداً ﷺ قد شارك شخصين آخرين فى تكوين نوع من الثالوث الشيطانى، وفى الأدب الإنجليزى والإسكتلندى نلاحظ ظاهرتين مفجعتين: فاسم محمد- Muhammad قد تم

تشويهه بقدرة قادر إلى Mahaund ـ وهذا اللفظ يتكون من مقطعين، أولهما Ma وهو جزء من الاسم الأصلى Muhammad والثانى هو haund أو Hound ويعنى «كلب» أى أن نبى الإسلام قد تحول إلى كلب ـ وصار محمد «الكلب محمد» والظاهرة الثانية هى أن هذا الاسم المحرف لمحمد ﷺ قد أصبح مرادفاً للفظ «شيطان».

وحتى فى الأشعار الألمانية الرومانسية ـ أعتقد حتى عصر نوفاليس (أديب وشاعر ألمانى رومانسى، توفى سنة ١٨٠١م) ـ نلاحظ تشويهاً آخر لاسم محمد، حيث تم تحويل الاسم من Muhammad إلى Mahom (ماحوم). ثم إن هذه الأشعار تتحدث عن الصور الذهبية لماحوم Mahom (محمد)، والمقصود هنا هو اتهام المسلمين بأنهم يعبدون أصناماً ذهبية لمحمد ﷺ، إلى آخر هذه المطاعن.

أعتقد أنه لا يوجد شىء سلبى لم يلصقه الغربيون بالإسلام. وتعتبر الـ Chanson de Geste الفرنسية خير ما يعكس صورة الإسلام فى أوروبا فى القرون الوسطى.

كذلك فهناك عدد كبير من الدراسات الألمانية الجادة عن هذا الموضوع، التى تعرض كل هذه التصورات من القرن الثامن حتى القرن العاشر، والتى تفاقمت بطبيعة الحال مع بداية الحروب الصليبية.

وفى نوفمبر ١٩٩٥م حلت ذكرى مرور تسعمائة سنة على انطلاق أول حملة صليبية. وهذا يرينا كيف أن تصورات وأفكاراً عديدة يعود أصلها إلى تلك الحقبة المبكرة، ما زالت حية فى عقول الغربيين ومخيلتهم.

٦ ـ يدعى بعض الغربيين أنه لا يوجد فى الإسلام شىء اسمه «حقوق الإنسان»، وأن الإنسان فى الإسلام عليه واجبات فقط، وليس له حقوق، ما قولك فى هذا الادعاء السخيف؟

هذا هراء لم أفهمه أبداً، فحقوق الإنسان موجودة فى الإسلام، مثل وجودها فى الأديان والمجتمعات الأخرى، مع اختلاف واحد هو أن ولاء المسلم يكون فى المقام الأول للبارئ تعالى، لأنه تعالى هو الخالق المبدع، وفى الآية السبعين من سورة الإسراء، يقول الله تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ** ﴾ [الإسراء: ٧٠]، أى أن الإنسان له مكانة خاصة فى هذا الكون. وفى الآية الثانية والسبعين من سورة الأحزاب: ﴿ **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا** ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. ولكنه حمل هذه الأمانة التى رفضتها جميع المخلوقات الأخرى بما فيها الجبال، وقد تميز الإنسان عن بقية مخلوقات الله بقبول هذه الأمانة، التى قد تكون العقل، أو الحب، أو الطاعة، وهذا يضعه فوق جميع المخلوقات.

والحقوق التى يتمتع بها الإنسان لا يمكن أن تكون مطلقة بلا حدود، بل هى محددة دائماً بعلاقته بالله تعالى. والإسلام يقول إن من آمن بالله تعالى فلابد أيضاً أن يراعى ويحترم ويصون حقوق الآخرين، والقرآن يشرح لنا بدقة مسئولية الإنسان وواجباته تجاه الآخرين وتجاه المجتمع.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الإنسان فى الإسلام يتمتع يقيناً بحقوق محددة واضحة، ولكنها مصوغة بطريقة مختلفة، أو فى سياق مختلف عن سياق أو أسلوب صياغتها فى الغرب بعد عصر التنوير، حيث إن الغرب قد فقد صلته بالله إلى حد بعيد، واستبعدها من قوانينه.

٧ - يتهم بعض الغربيين المسلمين بمعاداة الغرب، فما حقيقة هذا الاتهام؟

هذا صحيح جزئياً فقط؛ لأن المسلمين عانوا طويلاً من نير الاستعمار الغربى فى القرنين الماضيين. فالمسلمون على سبيل المثال أصابهم الفزع الشديد عندما جاء إليهم المبشرون الإنجليز، وسعوا سعياً حثيثاً لتشكيكهم فى إسلامهم، حيث أبلغوهم أنهم بشر من الدرجة الثانية، ولدينا مؤلفات كثيرة لكتاب إنجليز وهنود تعالج هذا الموضوع، وتنقل محاورات المبشرين المسيحيين مع مسلمى الهند، والتى كانت فى الغالب مفزعة.

وأحاسيس الاستياء والاشمئزاز والكراهية تجاه الاستعمار، وتجاه التبشير المسيحى، يمكن أن نلمسها بقوة لدى مسلمى الهند بالذات، ولكن هذا ينطبق أيضاً على بقية الشعوب الإسلامية.

ثمة نوع من الخوف اليوم من التكنولوجيا الحديثة والتصنيع وأسلوب الحياة الأمريكى. والاستياء والكراهية هنا موجهان ضد الجوانب السلبية، أو ما يعتبره المسلمون جوانب سلبية فى الحضارة الغربية، مثل المبالغة فى التحديث، والمبالغة فى التغريب، ومثل

الإباحة الجنسية، وما شابهها. وردود فعل المسلمين تجاه هذه الجوانب السلبية تتسم بالوضوح والحساسية.

والخطر الأكبر الذى يكمن هنا ـ وهذا ما ينبغى ذكره دائماً ـ هو بالطبع أن المسلمين برفضهم مثل هذه المظاهر الخارجية للحضارة الغربية ـ وهى بالمناسبة مظاهر سلبية يرفضها كثير من الغربيين أنفسهم ـ ينسون أن بوسعهم أن يتعلموا الكثير من الغرب، مثل الدقة العلمية، والتكنولوجيا الحديثة، ومناهج البحث العلمى.

لقد قال محمد إقبال ـ ومصلحون مسلمون آخرون ـ إنه من الممكن بل من المحبذ، أن يظل المرء مسلماً، وإنه يمكنه أن يبقى مسلماً، وفى الوقت نفسه أن يقتنى العلوم والتكنولوجيا الغربية. وهذا فى رأيى موقف إيجابى جداً. ولكن قصر النظر الذى يؤدى إلى رؤية الجوانب السلبية فقط، يقود ـ لا محالة ـ إلى أحكام خاطئة، وتصورات مشوهة عن الغرب، تماماً مثل تطورات الغرب المشوهة عن الإسلام. والمشكلة هنا فى رأيى هى مشكلة جهل، أو مشكلة أخذ الجوانب السلبية، التى تظهر على السطح، واعتبارها كلاً، أو ممثلة لكل الحضارة، دون التطرق إلى الجوانب الإيجابية الأخرى، واستبعاد إمكانية التفاهم.

٨ ـ ما حكمك على ترجمة الغربيين للفظ «جهاد» بـ «الحرب المقدسة»؟

لفظ «الحرب المقدسة» هو لفظ مسيحى مرتبط بالحروب الصليبية فى المقام الأول، ولا علاقة له بالإسلام من قريب أو بعيد، وترجمة

لفظ «جهاد» بلفظ «الحرب المقدسة» هى ترجمة ركيكة تزعجنى وتضايقنى منذ عقود طويلة. ولكن ما يحزننى أكثر هو أن بعض المسلمين قد صاروا هم أيضاً يتحدثون عن «الحرب المقدسة» وأشياء مشابهة.

والواقع أن المعنى الأصلى للفظ «الحرب المقدسة» لا علاقة له بالحرب- ناهيك بالطبع أن تكون حرباً مقدسة- والفعل (جاهد) معناه: تعب واجتهد وبذل كل طاقته، ولفظ (جهاد) يعنى: الكد والتعب فى سبيل تحقيق هدف معين، والجهاد فى سبيل الله هو: الاجتهاد والعمل والكفاح فى سبيل الله، وقد يتضمن هذا محاربة الكفرة، وكان أحد زملائى فى جامعة هارفارد- وهو أستاذ مسلم- يواجه هذا السؤال بصورة شبه مستديمة من الطلبة: ما هو الجهاد؟ هل هو الحرب المقدسة؟ وكان يرد قائلاً: «الجهاد لا علاقة له بالحرب المقدسة. إنه يعنى ببساطة: الكد والعمل والكفاح فى سبيل تحقيق هدف معين، فعلى سبيل المثال عندما تبقى فى سريرك فى الصباح الباكر، وتشعر بأنك كسلان، لا تريد الاستيقاظ، ولكنك ترغم نفسك على القيام من السرير، فهذا أيضاً نوع من الجهاد.

٩ ـ يتحدث بعض الغربيين عن الإسلام بطريقة تعميمية غريبة، توحى بأنه لا يوجد إلا فكر واحد أو اتجاه واحد فى الإسلام، أو «إسلام واحد»، فما حكمك على هذا الوهم؟

القول بأنه لا يوجد إلا إسلام واحد هو قول خاطئ من أساسه، فالإسلام مثله مثل المسيحية، يشتمل على تيارات متباينة، والاتجاهات

متعددة، ومن يدعى أنه لا يوجد إلا إسلام واحد، يشبه من يتجاهل الاختلافات الشديدة بين الكنيسة الأرثوذكسية الروسية، والكنائس الأمريكية الحرة، ويدعى أنه لا فرق بينهما ! يقيناً أساس الإسلام واحد، هذه حقيقة لا جدال فيها، فالمسلمون جميعاً يؤمنون بأنه لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، بيد أن كل الأمور الأخرى تتنوع بتنوع الثقافات الإسلامية.

ولنأخذ الجماعات الصوفية التى تخاطب شتى طبقات المجتمع كمثال على هذه الاختلافات، فالطريقة الصوفية التى تتكون فى شمال أفريقيا أو نيجيريا تختلف كل الاختلاف عن مثيلتها فى الهند أو إندونيسيا، نظراً لتباين الأجناس، واختلاف الخلفيات التاريخية، وتشعب الثقافات.

باختصار: الأساس واحد، لا خلاف فيه، ولكن الفروع تتنوع بتنوع الشعوب والأجناس والثقافات، فالمسلمون فى الصين وأفريقيا تجمعهم أصول عقائدية مشتركة، ولكن فى مجال الفكر والفلسفة هناك خلافات كبيرة بينهم، تماماً مثل الخلافات الفلسفية والعقائدية الموجودة فى الديانة المسيحية.

وحتى الأشعار الدينية فى شتى دول العالم الإسلامى - ولنأخذ مثلاً قصائد مدح الرسول ﷺ - فهى وإن كانت متشابهة فى مضمونها وجوهرها، إلا أنها تختلف فى تفاصيلها، وفى طابعها المحلى. إن كثرة المذاهب والتيارات فى الإسلام يشبه شجرة، لها جذر واحد ضخم، ولكن فروعها كثيرة متشابكة، وكل هذه الفروع - مهما كثرت - تنتمى إلى الشجرة نفسها. ولكن لكل فرع حياته

الخاصة، ونستطيع أن ندرس هذه الفروع، ولكن لا يمكننا فصلها عن الشجرة الأم. والفرع الذى ينمو فى الشمس يختلف عن ذاك الذى ينمو فى الظل، وكلاهما يحمل أوراقاً تتباين فى أحجامها وأشكالها.

فثمة تنوع هائل فى الإسلام، وهذا بالذات هو ما يعطى الإسلام جاذبية شديدة، أى: تنوع الواحد، أو تنوع الوحدة الذى نلاحظه أيضاً بجلاء فى الفن الإسلامى. وإذا أخذنا فن الخط العربى ـ وهو محور الفنون الإسلامية ـ كمثال هنا، سنجد الشكل الكلاسيكى الذى تطور على مر العصور. ولكن إذا قارنا قرآناً مكتوباً فى نيجيريا بآخر مكتوب فى الصين مثلاً، فنحن وإن كنا سنتمكن من تمييز الحروف وقراءتها فى كلٍّ منهما، إلا أننا سنلاحظ اختلاف الخط الذى يعكس ظروف البيئة والمجتمع. والشىء نفسه ينطبق على الاتجاهات الدينية والفلسفية والعقائدية فى الإسلام.

وبرغم ذلك فقد حدث مؤخراً نوع من التوحيد فى مناطق كثيرة، وخاصة فى أفريقيا؛ لأن الدعاة المصريين هناك اجتهدوا فى نشر عقيدة موحدة، كل هذه الأمور ينبغى فهمها جيداً. ولكن بصفة عامة أعتقد أن تنوع الوحدة هذا ـ الخاص بمجال العقائد- يمنح الإسلام جاذبية شديدة. وأود هاهنا أن أستشهد ببيت من الشعر السندى، من القرن السادس عشر، يتحدث فيه أول شاعر سندى كبير عن الله تعالى، مشبهاً إياه بشجرة التين الهندى. فتلك الشجرة لها مئات من الجذور الهوائية التى تنمو فوق سطح الأرض وهى ـ برغم ضخامتها ـ ليس لها إلا أصل واحد. والشاعر هنا يشبه البارئ

تعالى ومخلوقاته بشجرة التين الهندى هذه، التى تبدو وكأنها غابة كثيفة، برغم كونها شجرة واحدة. وهذا التشبيه الجميل ينطبق أيضاً على الإسلام. فالإسلام هو وحدة واحدة، ولكن هذه الوحدة تتشعب منها مئات من الجذور المتشابكة.

١٠ ـ ما حكمك على اتهام بعض الغربيين الإسلام بمعاداة العلم؟

لدحض هذا الزعم ليس علينا إلا الرجوع إلى الفلسفة الإسلامية فى القرون الوسطى، وكذلك ـ وهذا هو الأهم ـ إلى إسهامات العرب العلمية، فالحقيقة التى لا مراء فيها هى أن العرب قد وضعوا أسس العلوم الطبيعية فى أوروبا من خلال ما نقلوه عن اليونان فى العصور الوسطى من ناحية، ومن خلال تطويرهم لهذه العلوم من ناحية أخرى.

فنحن نعلم أن الأعمال الطبية للرازى وابن سينا كانت تدرس فى جامعات أوروبا حتى عصر النهضة، وخاصة تلك المؤلفات الخاصة بطب العيون، ناهيك بالطبع عن المصنفات الرياضية، والكتابات الخاصة بعلم الفلك وعلم التنجيم.

والرأى القائل بأن الإسلام يعادى العلم المقصود منه فى الغالب العصور المتأخرة، أى: ما بعد سنة ١٢٥٨م، بعد تدمير المغول لبغداد، ولكن العلماء العرب فى عصرنا هذا ـ مثل جورج صليبا فى نيويورك مثلاً ـ قد أثبتوا مقدرتهم على مجاراة العصر فى هذه العلوم، كذلك سجل السيوطى ـ المتوفى سنة ١٥٠٥م ـ ملاحظات علمية مدهشة، ناهيك عن مسلمى الهند ووسط آسيا.

ولنذكر المرصد الذى أسسه «أولوغ بيك» - ابن تيمور - فى القرن الخامس عشر الميلادى فى سمرقند، أو الإسهامات العلمية لمسلمى الهند فى القرون المتأخرة، أو الأنشطة العلمية للمسلمين فى الدولة العثمانية. قد لا تكون هذه ابتكارات أو اكتشافات علمية ضخمة من ذلك النوع الذى عرفته أوروبا بعد عصر النهضة، ولكنها كانت برغم ذلك- إسهامات تستحق الذكر والتنويه.

بالطبع يدور الجدل حول لفظ «علم» الذى كان يعنى قديماً: علوم القرآن فحسب. ولكن لفظ «علوم» شمل بقية ميادين المعرفة.

وأتذكر أننى زرت سمرقند سنة ١٩٩٤م، وذهبت هناك إلى مدرسة فى ريجيستان، كان «أولوغ بيك» مؤسس المرصد المعروف قد بناها، وكانت الكتب معروضة فى غرفة صغيرة، وكان بينها مخطوطة لمجموعة أحاديث البخارى، كانت هذه المخطوطة مفتوحة على الصفحة الأولى، حيث تصدرها الحديث النبوى الشريف: «**طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة**». وكان هذا هو الحديث المحبب لأولوغ بيك، الحاكم المسلم، وكان بحق موقفاً مؤثراً جداً عندما رأيت هذا الحديث يتصدر المخطوطة الشخصية لأولوغ بيك، وأعتقد أن مجرد ذكر هذا الحديث بأن «**طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة**» يكفى لإثبات أن الإسلام لا يعادى العلم.

والعلماء المسلمون المحدثون يساهمون بأنشطتهم فى حقول المعرفة كافة. ولا ينبغى أن ننسى أن هناك عالماً مسلماً قد فاز بجائزة نوبل للفيزياء، وهو البروفيسور عبد السلام، الباكستانى الجنسية.

ولا يصح أن نعتقد أن عصور التخلف والانحطاط فى العالم الإسلامى قد امتدت لقرون طويلة، فالتخلف فى العالم الإسلامى ظاهرة أعقبت الازدهار والتقدم، وإذا بحثنا فى ظاهرة التخلف والانحطاط بطريقة جادة وعميقة، واقتفينا أسباب هذه الظاهرة التى أدت إلى الزعم بأن الإسلام يعادى العلم، فسوف نخرج بالكثير من الاكتشافات.

إن الجمود الذى يعيشه المسلمون اليوم ـ والذى جعلهم لا يأخذون من الإسلام إلا قشوره ـ هو ظاهرة غريبة على الإسلام، وهو تطور يتنافى مع الروح الديناميكية للإسلام التى تسعى إلى التطوير والابتكار.

وإذا قرأت كتاب محمد إقبال:

"Six Lectures of the Reconstruction of Religious Thought in Islam"

«ست محاضرات فى إعادة بناء الفكر الدينى فى الإسلام». سترى كيف يمزج إقبال بمهارة فائقة بين الفلسفة الأوروبية والفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والعلوم الحديثة فى بناء واحد، يحث المسلمين من خلاله على المشاركة بإسهاماتهم فى جميع فروع العلم. أعتقد أن هذه خطوة كبيرة على الطريق الصحيح.

الأستاذة شيمل: شكراً لك على هذا الحديث.

❁ ❁ ❁

التصوف

فى الإسلام

بقلم عميدة الاستشراق الألمانى: **أنا مارى شيمل**

ترجمه عن الألمانية وقدم له وعلق عليه : **ثابت عيد**

المقدمة

كاتبة هذا البحث هى الأستاذة الصديقة أنا مارى شيمل[1]. وتعود قصته إلى ربيع ١٩٩٤م، عندما شرفتنى مجلة du السويسرية - كبرى مجلات أوروبا الثقافية - بالمساهمة فى تحرير عدد خاص عن الإسلام، بمناسبة مرور خمسين عاماً على تأسيسها، كان اسم شيمل يتصدر قائمة أسماء المفكرين الذين اتفقت مع ماركو ماير - نائب رئيس تحرير المجلة - على إشراكهم فى ذلك العدد. فى ربيع ١٩٩٤م تلقيت دعوة من السفير الألمانى فى برن، لحضور حفل إصدار الكتاب التذكارى الخاص بشيمل عن دار بيتر لانج فى برن. التقيت أنا وماركو ماير فى هذا الحفل بشيمل، وحدثناها عن مشروع إصدار ذلك العدد الخاص من مجلة du عن الإسلام. رحبت بالمشاركة ووعدتنا بإرسال مقال عن التصوف، وبالفعل استلمنا مقالها - المترجم هنا - بعدها بوقت قصير، ونشرته المجلة فى عددها المذكور (صدر فى صيف ١٩٩٤م)، واستقبله القراء والنقاد جميعاً بالمدح والتقريظ، ونستهل ترجمتنا هذه بالملاحظات التالية:

أولاً: فى لقاء فكرى أقيم مؤخراً (عام ١٩٩٦م) فى ألمانيا، بحضور شيمل، قال مستشرق ألمانى سخيف: إن شيمل لا تستطيع أن تزور السعودية؛ لأنها متخصصة فى التصوف، والسعودية تعادى

(١) راجع: يوحنا كريستوف بيرجل، المستشرقة الألمانية أنا مارى شيمل - حياتها وأعمالها، ترجمه عن الألمانية وقدم له: ثابت عيد، جريدة الحياة، ملحق آفاق، ٤/٣/١٩٩٦ - ١١/٣/١٩٩٦م.

المتصوفين! ونود أن نوضح لهذا الجاهل أن السعودية لا تعادى الصوفية، بل تحترم وتقدر الصوفية الخالية من الشوائب والمؤثرات الأجنبية[1]. أما غلاة المتصوفين ومتطرفوهم فهم منبوذون على مستوى العالم الإسلامى برمته، وفضلاً عن ذلك فإن أصدقاء شيمل وجمهورها ومحبيها والمعجبين بها منتشرون فى شتى أنحاء المملكة العربية السعودية. وهى أقرب إلى قلوب السعوديين مما يتصور هذا الجاهل.

ثانياً: تختلف شيمل فى معالجتها للإسلام عامة - وللتصوف خاصة - عن الغالبية العظمى من المستشرقين، لماذا؟ لأن شيمل يربطها بالإسلام صلة حب، أما الغالبية العظمى من المستشرقين، فيربطهم بالإسلام علاقة عنصرية استعمارية صليبية. نقطة انطلاق شيمل فى تعاملها مع الإسلام هى الحب، والحب نور يكشف المحاسن والإيجابيات، وقد يتغاضى عن المساوئ والسلبيات. أما نقطة انطلاق غالبية المستشرقين فى دراساتهم الإسلامية، فهى العنصرية فى المقام الأول، والعنصرية لا تبحث إلا عن العيوب والمساوئ. ولا ترى - بل لا تريد أن ترى - أى محاسن أو إيجابيات.

---

(١) يقول المفتى العام للجمهورية العربية السورية الشيخ الدكتور أحمد كفتارو: « إن الإكثار من ذكر الله هو الصوفية الحقة، وابن تيمية واضع كتاب «مدارج السالكين» وتلميذه ابن القيم شارح هذا الكتاب سنجدهما من كبار الصوفية، إذا تصفحنا هذا الكتاب. وهذا الكتاب طبع فى المملكة العربية السعودية على نفقة الشيخ سعود بن عبد العزيز، كتاب كله تصوف، لكنه تصوف بعيد عن الأشياء الدخيلة على التصوف بشكل خاص، وعلى الإسلام بشكل عام ».

- انظر: مجلة النور الكويتية، العدد ١٣٥، السنة ١٣، مارس ١٩٩٦م، ص ٤٣.

العنصرى فى حالتنا هذه يريد أن يقول لنا: اسمع يا ولد، هكذا ينبغى أن تفهم تراثك، وهكذا ينبغى أن تقرأ تاريخك، وهكذا ينبغى أن تفسر عقيدتك، وهكذا ينبغى أن تنظر إلى شريعتك - مفهوم؟ وعلينا جميعا أن نقول للعنصرى، أستاذنا، الرجل الأبيض: مفهوم يا سيدنا - آمين.

العنصرى هذا هو الذى اخترع تعبير Know how، وهو تعبير يريد الغربى أن يقول من خلاله: أنا أعرف كيف. . . ولكنك أنت العربى، المسلم، ومعك كل شعوب العالم الثالث، أنتم جميعاً لاتعرفون ما أعرفه.

الغربى- إذن- يعرف كل شىء، ونحن العرب المسلمين لانعرف أى شىء، الغربى يقول لنا: إن رسول الإسلام ظل وثنياً كافراً أربعين عاماً[١]. فينبغى أن نقول له: صدقت يا مولانا، آمين. يقول لنا: إن رسول الإسلام سرق كل شىء من النصرانية واليهودية[٢]. فنرد: صدقت يا سيدنا، آمين. يقول لنا: إن رسول

---

(١) يقول فان إس فى الكتاب الذى شارك هانس كينج فى تأليفه عن المسيحية والإسلام
"Dass er (= Muhammad) 40 Jahre Iang selber Heide gewesen war, hat man ganz überspielt..."

- راجع: Hans Küng, van Ess u. a., Christentum und Weltrelig ionen, Piper, München - Zürich 1984, S. 48.

(٢) نشر تورى C. C. Torrey سنة ١٩٣٧م كتاباً ذهب فيه إلى أن رسول الإسلام كان كثير الاختلاط باليهود إلى الحد الذى جعلهم يعتقدون أنه سيتهود ويدخل ديانتهم!

- انظر: C.C.Torrey,The Jewish Foundation of Islam,NewYork 1933.

- أما عن القول بأن الرسول ﷺ سرق من المسيحية كل شىء فانظر مثلاً:
W.Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, Leipzig1935.

الإسلام ﷺ هو الذى كتب القرآن، فنقول: صدقت، آمين. يقول لنا: إن رسول الإسلام كتب القرآن بلغة ركيكة(١). فنقول له: صدقت يا آية الله، آمين. يقول العنصرى: إن ظهور محمد ﷺ كان بمثابة كارثة للإنسانية(٢). فنرد: صدقت، يا حجة الله، آمين.

ويتبع ذلك- لا محالة-أن العنصرى يسعى إلى فرض وصايته علينا؛ فنظراً لأنه يعرف كل شىء ونحن لا نعرف أى شىء، فهو إذن أصبح مسئولاً عنا مسئولية السيد عن خادمه. وقد صاغ هذا الفكر العنصرى القبيح المستشرق رينان، معبراً عن أبشع صور الاستعلاء والغطرسة، حيث يقول: «أنا أول من عرف أن الجنس السامى إذا قوبل بالجنس الأوروبى، يعتبر- حقاً- تركيباً أدنى

---

(١) هذا هو قول إمامهم الأكبر المستشرق الألمانى تيودور نولدكه الذى يقول:

"(...) Muhammed, in short, is not in any sense a master of style"

- انظر: Stefan Wild, Die schauerliche öde des heiligen Buches - Westliche Wertungen des Koranischen Stils, in: Gott ist schön und Er liebt die Schönheit. Festschrift für Annemarie Schimmel. Herausgegeben von Alma Giese und J. Christoph Bürgel, Peter Lang Verlag, Bern 1994, S. 433.

(٢) هذا هو قول المستشرق كايتانى، تقول عائشة عبد الرحمن: «والمستشرق كايتانى... سجّل فى مقدمة «حوليات الإسلام» اعترافاً صريحاً بأنه إنما يريد أن يفهم سر المصيبة الإسلامية «كاتاستروفا إسلاميكا» التى انتزعت من الدين المسيحى ملايين من الأتباع فى شتى أنحاء الأرض، ما يزالون حتى اليوم يدينون برسالة محمد ويؤمنون به نبياً ورسولاً».

- انظر: عائشة عبد الرحمن: «تراثنا بين ماض وحاضر»- دار المعارف، القاهرة ١٩٩١م، ص ٥١.

للطبيعة الإنسانية، فالروح السامية تمتاز بالوحدة والبساطة. أما الروح الآرية فإنها تمتاز بالكثرة والتعقيد. والساميون يعتنقون التوحيد المطلق الذى يتمشى مع فطرتهم الساذجة، وقد أثر هذا على نظمهم السياسية والاجتماعية والدينية[1].

وواصل جوتييه شرح هذا الفكر العنصرى البغيض، قائلاً: «إن هذه هى عقلية الدين الإسلامى (السامية)، وروحه فى حقيقتها ووقائعها- ما ظهر منها وما بطن- هو دين سامىٌ بحت مفرق وموحد بأضيق المعانى، وغير عقلى، لا يتفق والتفكير الحر، وقليل الميل إلى التصوف.. ومن ثم فى روحه الحقة. ومن المحال أن نتصور ديناً أكثر منه تعارضاً مع الفلسفة الإغريقية الآرية بأعمق المعانى، إذ هى فلسفة مجمعة... عقلية، حرة التفكير، مثالية، وتصوفية»[2].

ثالثاً: عرفنا من جهابذة المستشرقين أربعة تخصصوا فى التصوف الإسلامى، هم: السويسرى فريتز ماير، والفرنسيان هنرى كوربان ولويس ماسينيون، والإنجليزى نيكولسون. أما الأول، فلا أستطيع أن أحكم عليه، لأنى لم أقرأ أعماله بعد. وقد التقيت به مرة واحدة حتى الآن. وهو من أصدقاء شيمل المقربين. أما ماسينيون وكوربان، فبالرغم من جهودهما الضخمة فى حقل التصوف

---

(١) انظر: محمد على أبا ريان: «تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام» دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٣م، ص ١٩.

(٢) راجع: المرجع السابق، ص ١٩.

الإسلامى، إلا أن نظرتهما الاستعلائية إلى الإسلام كانت واضحة. يقول سالم يفوت: «فبخصوص التصوف، يذهب ماسينيون L.Massignon وهنرى كوربان H. Corbin إلى أنه ثورة على الإسلام السنى، وعلى رديفه وهو التوحيد، ورجوع به إلى التثليث المسيحى الذى هو المتنفس الحقيقى للعقل والفكر. من هنا اهتمام الأول بالحلاج، باعتباره أسمى ما أعطاه الفكر الإسلامى، واهتمام الثانى بالفلسفات الإشراقية الفارسية الإيرانية باعتبارها أسمى ما أثمرته العقلية الآرية داخل الإسلام نفسه، ويعنى هذا أن كل خلخلة أو تقدم، أو تطور، لن يأتى من الإسلام ذاته، أو من الجنس العربى- والذى هو جنس سامى- بل هو من خارجهما، أى: مما له صلة بالغرب نفسه، أو بالمسيحية، أو بالعرق الآرى، أى أنه لن يكون ثمة سوى تاريخ واحد، أما التواريخ الأخرى فهى مجرد توابع له... بل هى تواريخ معوّقة وعاجزة عن التطور بفعل الطبيعة والعرق والدم»(١). أما نيكولسون، فقد كانت له بعض الآراء المنحرفة فى أبحاثه الأولى.

رابعاً: لا ينبغى أن يفوتنا فى هذا السياق التنويه ببعض كبار الباحثين العرب فى حقل دراسات التصوف الإسلامى: فالأستاذ الصديق محمد عابد الجابرى له كل الفضل فى كشف الدخيل على التصوف من الثقافات الأجنبية(٢) والباحث كامل مصطفى الشيبى

---

(١) انظر: سالم يفوت، حفريات الاستشراق.. فى نقد العقل الاستشراقى، المركز الثقافى العربى، بيروت ـ الدار البيضاء ١٩٨٩م، ص ٢٥.

(٢) راجع القسم الثانى الخاص بالعرفان من كتابه: بنية العقل العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧م، ص ٢٥١ وما بعدها.

بعمله «الصلة بين التصوف والتشيع» كشف النقاب عن مسألة بالغة الدقة فى التاريخ الإسلامى. والأستاذان محمد عبد السلام كفافى وإبراهيم الدسوقى شتا لهما جهود رائدة فى تقديم كبار المتصوفين الإيرانيين إلى القارئ العربى، حيث ترجما مثنوى جلال الدين الرومى من الفارسية إلى العربية، وتصدى الأخير لترجمة كتاب الشاعر الصوفى الإيرانى سنائى الغزنوى «حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة» وأبو العلا عفيفى أتاح للقارئ العربى الاطلاع على إنتاج نيكولسون فى مجال التصوف الإسلامى، وقدم هو نفسه دراسات قيمة فى هذا الحقل. وللجابرى وسالم يفوت دراسات محترمة فى نقد المركزية الأوروبية[1]. وللمترجمين المصريين كل الشكر والتقدير على جهودهم الجبارة التى بذلوها حتى الآن لترجمة دائرة المعارف الإسلامية. وعبد الرحمن بدوى نقل لنا عن الألمانية والفرنسية دراسات مهمة فى التصوف لماسينيون وشيدر. وعبد المنعم الحفنى ـ ذلك المفكر المصرى العملاق ـ له دراسات موسوعية ممتازة فى التصوف، وعرفان عبد الحميد قدم هو أيضاً دراسات قيمة فى الفلسفة الإسلامية والتصوف.

❁ ❁ ❁

---

(١) راجع كتاب سالم يفوت السابق ذكره (حفريات الاستشراق). وراجع بحث محمد عابد الجابرى: «الاستشراق فى الفلسفة منهجاً ورؤية»، فى: محمد عابد الجابرى: «التراث والحداثة» المركز الثقافى العربى، بيروت والدار البيضاء ١٩٩١م، ص ٦٣ وما بعدها.
وانظر أيضاً: محمد عابد الجابرى، «نحن والتراث»، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء ـ الطبعة الخامسة ١٩٨٦م، ص ٥٧ وما بعدها.

١ ـ تعريف عام:

«الصوفى هو من ليس له وجود»[١]. هكذا تقول حكمة متناقضة عن الصوفى المسلم الذى يسعى إلى الفناء فى الله تعالى، «ليصبح كما كان، قبل أن يكون»[٢]. وهو يظهر فى الغرب فى صور غريبة متباينة: كفقير يأتى بكرامات عجيبة[٣] وكدرويش[٤] جَوّال، وكقلندرى[٥] حليق الشعر فى ألف ليلة وليلة. أو أنه شخص يدور حول نفسه فى رقص وَجْد وانتشاء، موحياً بذلك بظاهرة «الرقص الصوفى» فى الغرب؟

كل هذه التصورات يجدها المرء عند التحدث عن «التصوف الإسلامى» ويستخدم مصطلح «الصوفية» أحياناً كلفظ عام لكل حركة باطنية، وأحياناً أخرى يقتصر استخدامه على الإشارة إلى العرفان الصوفى theosophische Mystik[٦] المتأخر فى الإسلام.

وقد انبثقت الصوفية عن أرض إسلامية، ويشير اللفظ إلى رداء الصوف الذى كان يرتديه المتصوفون الأوائل الذين سئموا من الدنيوية المتزايدة للمسلمين، فعادوا إلى المبادئ الأخلاقية للقرآن، والتزموا بها التزاماً صارماً، وحاولوا عن طريق حياة الزهد الشديد أن يهيئوا أنفسهم ليوم الحساب[٧]. وقد كان القرآن هو عالمهم الخاص يعيشون فيه ويستلهمون منه معتقداتهم، وإليهم يعود الفضل فى تغلغل الألفاظ والتعبيرات القرآنية وانتشارها فى اللغات الإسلامية.

٢ ـ رابعة العدوية (ت ٨٠١م):

وكانت امرأة هى التى أدخلت فكرة الحب الإلهى الطاهر فى الفكر الصوفى[٨]. لقد أرادت أن تشعل فى الجنة ناراً، وأن تسكب

فى جهنم ماء، حتى يكف المؤمنون عن عبادة الله أملاً فى ثوابه، أو خوفاً من عقابه، ولكن فقط من أجل جماله اللامتناهى[٩]. وصار «الحب» لفظاً أساسياً فى الفكر الصوفى منذ ذلك الوقت، حتى وإن لم يعترف أهل السنة إلا بحب فرائض الله وأوامره.

ورابعة العدوية توفيت سنة (٨٠١م).

٣ ـ الجهاد الأكبر :

وفى الوقت نفسه صارت الشهادة «لا إله إلا الله» تفهم بمعنى أنه «لا موجود إلا الله»[١٠]؛ فسبحانه وحده هو الذى يحق له أن يقول: «أنا». والطريق المؤدى إلى الله الواحد الأحد هو المجاهدة الدائمة للنفس الأمارة بالسوء التى ينبغى تزكيتها بـ«الجهاد الأكبر»[١١]، وصقلها بالذكر الدائم، حتى يتحول القلب إلى مرآة صافية، يمكنها استقبال النور الإلهى. وإشراف مرشد أو شيخ شرط أساسى فى ذلك[١٢]، وبدون الانضمام إلى السلسلة الروحانية التى تعود بجذورها إلى الرسول ﷺ لا يوجد تصوف حقيقى[١٣].

٤ ـ أمراض النفس وعلاجها :

وفى مجال علم النفس عمقت الصوفية دراسة أدق خلجات النفس بطريقة مدهشة جديرة بالإعجاب[١٤]، ويظهر إلمام الشيخ أو المرشد Pir [١٥] بخبايا النفس الإنسانية بصورة خاصة من خلال تلقينه المريدين نصوص الذكر الصحيحة[١٦]، حيث تحتل أسماء الله الحسنى التسعة والتسعون مكانة خاصة، وما زالت الخلوة (الأربعينية)[١٧] القاسية، الموصى بها منذ العصور المبكرة، تمارس حتى اليوم.

وفى القرن التاسع الميلادى نسمع- لأول مرة- عن حفلات موسيقية، كانت تقود أحياناً إلى رقص وَجْد وجذب دائرى Ekstatischer Wirbeltanz [١٨]. بيد أن المتصوفين الأكثر حصافة ورزانة نظروا إلى ذلك بريبة وتحفظ.

٥ ـ الحلاج شهيد الحب الإلهى :

وبلغ التصوف ذروته الأولى مع الحلاج، الذى أعدم فى بغداد سنة ٩٩٢م بطريقة مروعة، ليس بسبب قوله: «أنا الحق»، بقدر ما كان لأسباب سياسية، وينظر إليه حتى يومنا هذا كشهيد للعشق الإلهى.

وغالباً ما اتخذ أهل السنة موقفاً معادياً من الحلاج الذى صار رمزًا للقوة الساحقة للحب الإلهى الذى لم يكن مسموحاً بإفشاء أسراره إلى غير السالكين[١٩]. وما زال شعراء العالم الإسلامى يتغنون بمصير الحلاج، العاشق، القائل بمذهب وحدة الوجود Pan-theist[٢٠]، الثائر اجتماعياً. ويدين الشعر الألمانى له بمثال الفراشة التى تلقى بنفسها فى اللهب، حتى تتذوق تجربة أو معاناة: «مت لتحيا!».

وفى العقود التالية لوفاته ظهرت مؤلفات عربية كثيرة أبرزت اتفاق التصوف مع الإسلام التقليدى، وعدم تعارضهما. وبلغت هذه الأعمال قمتها بكتاب الغزالى (توفى سنة ١١١١م) «إحياء علوم الدين» بفصوله الأربعين[٢١].

٦ ـ دور الصوفية فى نشر الإسلام :

وفى الوقت نفسه تقريباً تطورت الطرق أو الجماعات الصوفية الأولى: فبدلاً من جماعات العصور المبكرة النخبوية الصغيرة،

اجتمعت الآن طوائف أخرى متعددة من المريدين حول شيخ مبارك؛ ليرجعوا إليه فى شئونهم الدينية والدنيوية. وبقيت صفوة المريدين فى «الدير» قريباً من الشيخ، بيد أن لفظ (الدير) هنا مضلل ؛ لأن التصوف، وإن كان يعرف الفقر والطاعة، إلا أنه لم يعرف حياة العزوبة؛ لأن ذلك يتعارض مع المثل الأعلى لحياة الأسرة الذى قدمه وعاشه محمد ﷺ[٢٢].

وتطورت الطرق الصوفية فى القرون التالية، مشبعة بمظاهرها المتباينة الحاجات النفسية لجميع طبقات الشعب. ووجد فنانو المدن والفلاحون وعشاق الموسيقى ـ أو طالبو التأمل الروحانى ـ فى التصوف وطنهم الروحانى وراحتهم النفسية.

وبذلك لعبت الطرق الصوفية دوراً مهمّاً فى نشر الإسلام. ويعود الفضل إلى الصوفية فى أسلمة مناطق عديدة مثل الهند وأجزاء من أفريقيا [٢٣]، حيث دعوا هناك إلى المبادئ البسيطة للإسلام، وإلى حب الله ورسوله ﷺ، دون التطرق إلى مسائل Spekulationen دينية معقدة، أو الخوض فى مشاكل فقهية بالغة الدقة، مثلما فعل الفقهاء.

٧ ـ المؤثرات الأجنبية فى التصوف الإسلامى:

وكان من الطبيعى أن تظهر أيضاً مؤثرات عديدة من الثقافات غير الإسلامية فى الفكر الصوفى، ففى عصر مبكر قام مفكرون صوفيون باقتباس أفكار Spekulationen غنوصية وهيلينية ونظريات أخرى من ثقافات أقدم من الإسلام، لدمجها فى فكرهم. وفى سنة ٩٠٠م تقريباً كانت الصوفية قد طورت نظاماً هرمياً معقداً من الأولياء[٢٤].

وفى القرن الثانى عشر نشأ تصوف نور Lichtmystik دقيق(٢٥).
وعلى المستويات الشعبية كانت أهمية تقديس الأولياء وتقديس الأضرحة فى تزايد مستمر(٢٦). ويظهر تأثير العادات الأجنبية غير الإسلامية بوضوح فى الممارسات التى تتم عند أضرحة الأولياء، مما ساهم فى استياء أهل السنة من المتصوفين. أفليس الاستعانة بولى ميت بدلاً من الدعاء مباشرة إلى البارئ القدير شركاً بالله وعبادة أصنام؟ ولكن حتى يومنا هذا ما زال مئات الآلاف يتدفقون إلى الأعياد التى تقام فى ذكرى ولى من كبار الأولياء (وتسمى هذه الأعياد عُرْساً) لكى يصلّوا أمام الضريح، وينذروا نذورهم، ويتبرّكوا بالولى الجاثم هناك، وكان القرن الثالث عشر هو العصر الذهبى للصوفية فى الإسلام- وفى أوروبا أيضاً- بالرغم من أن الأحوال السياسية فى العالم الإسلامى كانت تسير من سيِّئ إلى أسوأ بداية من سنة ١٢٢٠م بسبب الاجتياح المغولى.

٨ ـ ابن عربى ووحدة الوجود:

وجاء ابن عربى (توفى سنة ١٢٤٠م فى دمشق) من إسبانيا، وهو الذى رتب الفكر الصوفى برمته فى أعماله التى يعتبر لفظ «العرفانية» أحسن وصف لها، وشيد بذلك صرحاً عالمياً، سيطر بسبب بساطته الظاهرية منذ ذلك الوقت على الفكر الصوفى بصورة شبه كلية، ويعرف مذهبه بـ «وحدة الوجود» Einheit des Seins ولكن هذا لا يعنى Pantheismus أو Monismus (٢٧) مثلما يترجم هذا المصطلح فى أغلب الحالات، بل هو تطوير لقول محبب لدى

الصوفية: يقول الله تعالى فى حديث قدسى: **«كنتُ كَنْزاً مَخْفياً، وأردتُ أن أُعْرَفَ فخلقتُ العالم»**(٢٨) ويبقى الله إلى الأبد مستتراً: لا تدركه الحواس، ولا تراه الأبصار. ولكن الأسماء المستترة فيه ظهرت بطريقة Big Bang(٢٩)، ومنحت العدم أشكالاً متعددة من الوجود الحادث Kontingente Existenz (٣٠). وهكذا لا يبقى العالم - الذى يصير مرآة للأسماء الإلهية - قائماً، إلا إذا وصله النور الإلهى للأسماء الحسنى، بينما تظل الذات الإلهية Deus Ipse مستترة لا يمكن إدراكها مطلقاً. وفى علم النبوة طوّر ابن عربى نظرية «الإنسان الكامل»(٣١): فرسول الله ﷺ هو- إلى حد ما -حلقة الوصل بين الخالق ومخلوقاته (حتى وإن بقى إنساناً مخلوقاً)(٣٢).

وكانت أهمية «حب الرسول» ﷺ(٣٣)، وهو الموضوع الذى أصبح مصدر إلهام للفكر الصوفى منذ القرن التاسع الميلادى، فى تزايد مستمر.

ولم يعد هدف الصوفيين الآن مثل أوائل الصوفية هو «الفناء فى الله» ولكن الوصول إلى «الحقيقة المحمدية». وكان بعض شيوخ الصوفية المتأخرين قد اعتبر نفسه «إنسانا كاملاً» فوق كل اعتبار.

٩ - صوفية الحب:

لم يكن عرفان ابن عربى هو وحده الذى ترك أثره على القرون التالية، فمنذ سنة ١١٠٠م تقريباً تطور فى إيران نوع من صوفية الحب Liebesmystik اعتقد أصحابه برؤية رونق الجمال الإلهى فى إنسان محبوب(٣٤)؛ وأصبح الحب العذرى مَعْبراً أو جسراً للحب الإلهى.

وشرع أدباء المناطق الإيرانية يستخدمون لغتهم الأم بدلاً من اللغة العربية، ونظموا بها أشعار غزل رقيقة، وعبارات ذِكْر نثرية تهيم فى الرهافة، وقصائد تعليمية طويلة، امتزجت فيها الحكايات والنوادر بالحكمة الصوفية امتزاجاً وثيقاً، وكان شرق إيران هو موطن أوائل هؤلاء الشعراء وأعظمهم.

١٠ ـ سنائى الغزنوى وفريد الدين العطار:

ألف سنائى الغزنوى (توفى سنة ١١٣١م)أول منظومة صوفية[٣٥]. أما فريد الدين العطار (المتوفى فى نيسابور سنة ١٢٢٠م)، فهو أستاذ الرواية ورائد القصة ـ الذى يصور فى كتابه «منطق الطير» طريق طيور النفس- بقيادة الهدهد- إلى ملك الطيور سيمورغ Simurgh، عبر الوديان السبعة[٣٦]. وفى النهاية تتعرف الطيور الثلاثون (سى مورغ si murgh) على سيمورغ Simurgh، وتستيقن من التشابه بينها وبينه، حيث تتطابق النفوس الفردية مع الإله[٣٧].

وفضلاً عن ذلك فنحن ندين للعطار بوصف للرحلة الروحانية التى يقطعها المريد أثناء الخلوة التى تستمر أربعين يوماً، عندما يسأل المريد جميع المخلوقات عن البارئ ـ تعالى ـ وفى النهاية يدله الرسول ﷺ على «بحر نفسه» حيث سيجد المريد معشوقه الذى يبحث عنه هناك. وينطبق فى هذا السفر الروحانى طريق الصعود وطريق الهبوط، وتبقى منظومات العطار وقصائده الممتلئة بشتى النوادر والحكايات أبعد عما يمكن وصفها بأنها قد استنفدت أو أصابها الفتور.

١١ ـ جلال الدين الرومى:

ولكن أعظم شعراء الفرس فى هذا المضمار هو مولانا جلال الدين الرومى (١٢٠٧ ـ ١٢٧٣م) ـ الذى هاجر مع والديه مما يطلق عليه اليوم أفغانستان إلى الأناضول (روم،ومن ذلك رومى)[٣٨]. وعن حبه الصوفى لدرويش جوّال غامض ـ شمس تبريز[٣٩] ـ تغنى الرومى بحوالى أربعين ألف بيت من الشعر، أشعار دينية بلغت قمة الوجد والانتشاء، وقصائد مفعمة بالموسيقى فى غاية الروعة والجمال، بالرغم من تلقائيتها. وتمتد استعاراتها وتشبيهاتها من الحشرة الصغيرة حتى عالم السموات الأعلى، دون أن تفقد شيئاً من جمالها وقوتها. وألف جلال الدين الرومى بعد ذلك تلبية لرجاء أحب تلامذته إليه[٤٠] منظومة صوفية، تبدأ بالكلمات التالية:

«استمع إلى الناى ـ كيف يحكى، وكيف يشكو ـ وكيف يتعذب من ألم الفراق».

فالناى هنا يتحول إلى رمز للنفس المنفصلة عن أصلها الإلهى[٤١].

ويعتبر هذا المثنوى (قصائد من أبيات مزدوجة)- بأبياته الخمسة والعشرين ألفاً تقريباً- موسوعة حقيقية ليس للأفكار الصوفية فقط، ولكن أيضاً للأدب وعلم النفس والتقاليد والعادات الشعبية. وهو بالتأكيد ليس دراسة نظرية جافة عن الفلسفة الصوفية، مثل تلك الدراسات التى تراكمت عبر القرون. إن المثنوى الذى قيل عنه: إنه «قرآن باللسان الفارسى» قد أصبح مصدر إلهام لجميع آداب الدول الواقعة

تحت تأثير الثقافة الفارسية (تركيا والهند حتى البنغال وآسيا الوسطى).

وبعد ذلك قام ابن جلال الدين الرومى بتطوير الرقص الصوفى المحورى أو الدائرى ـ الذى كان أبوه يعشقه ـ إلى عمل فنى دينى مستقل، يرمز ـ حسب تأويله ـ إما إلى رقص النجوم أو إلى الموت والنشور.

١٢ ـ الصوفية بعد ابن عربى وجلال الدين الرومى:

لقد صبغ عرفان ابن عربى، وغزل الرومى الملتهب الفكر الصوفى فى العصور اللاحقة، ولا يمكن تصور الأشعار الفارسية ـ بل وجميع أشعار الثقافات المرتبطة بالثقافة الفارسية ـ بدون الجرعة المنعشة من الأفكار الصوفية. والمعنى المزدوج لكل بيت هو الذى يجعله جذاباً مثيراً.

والسؤال عمَّا إذا كان حافظ الشيرازى ينبغى فهمه كشاعر دنيوى، أم كشاعر دينى؟ هو سؤال مطروح منذ قرون طويلة[٤٢]. ولكن بالنسبة للمتخصص، فكلا المستويين صحيح. فالاستعارة هى جسر أو معبر إلى الحقيقة، والأرضى هو رمز للسماوى.

١٣ ـ أثر الفكر الصوفى فى الثقافة الإسلامية:

لقد شكلت الصوفية رقعاً شاسعة من ثقافة العالم الإسلامى. ويظهر أثرها بوضوح فى الأشعار الشعبية. وسواء تغنى يونس إمره Yunus Emre فى الأناضول، فى القرون الوسطى، بأبياته البسيطة

التى كان لها أثر بعيد فى الشعر التركى(٤٣)، أو استعمل شعراء الهند لغة الصوفية، أو شرعوا يستخدمون لغاتهم الأم غير المصقولة بعد (الأوردية، والسندية، والبنجابية، والباشتوية، والبنغالية) بدلاً من العربية: لغة الوحى، والفارسية: لغة الأدب. فقد أرادوا- فى جميع الأحوال- دعوة الشعب إلى الله، واستخدموا فى ذلك استعارات (نسج، وطحن غلال) كان بوسع أى امرأة بسيطة أن تفهمها - أو تصير أساطير البلاد رموزاً لسفر النفس، طريق المرأة المتلهفة إلى المعشوق الإلهى.

١٤ ـ انحرافات مشايخ الصوفية:

من ناحية أخرى كان نفوذ مشايخ الصوفية المنتشرين فى كل صوب وحدب فى تزايد مستمر؛ وبالرغم من أن أوائل الصوفية أصروا على الابتعاد- كلية- عن السياسة والحكم، إلا أن مشايخ الصوفية Pirs(٤٤) سرعان ما لعبوا دوراً فى السياسة، وخاصة فى باكستان.

ومن هنا فقد اعتبر أهل السنة والمصلحون والمراقبون الغربيون الـ"Pirismus" أى: السلطة المطلقة لمشايخ الصوفية على أتباعهم الذين كانوا فى معظمهم فقراء وأميين، فى غاية الخطورة، وعائقاً أمام التقدم، وتجهيلاً للشعب(٤٥). ولهذا السبب قام أتاتورك سنة ١٩٢٥م بإغلاق مراكز الدراويش فى تركيا، وحظر نشاطها(٤٦).

١٥ ـ من محاسن الصوفية:

ولكن بالرغم من هذا النقد لبعض العوارض غير السارة

للصوفية، وميل بعض الصوفية الملحوظ فى كثير من الأحيان لتعاطى المخدرات[٤٧]، وهؤلاء الأشخاص الغرباء كثيرو الترحال، غير الملتزمين بحدود الشريعة[٤٨].. لا ينبغى أن ننسى أن الصوفية قد عمقت الرسالة الأساسية للإسلام، وهى عبادة الله الواحد الأحد، وحب الرسول ﷺ، وملأت الفرائض الشرعية بالدفء والمشاعر الإنسانية[٤٩]، وفتحت قلوب المؤمنين للجمال الإلهى.

وقد ساهم منشدو الصوفية فى تطوير اللغات الشعبية من غرب أفريقيا إلى إندونيسيا[٥٠]. وقواعد السلوك التى يتعلمها المرء فى الأوساط الصوفية، طبعت هى أيضاً الأخلاق الإسلامية المهذبة والسلوك الصحيح فى مناطق واسعة من المملكة الإسلامية.

وكما أن الإسلام لا يمكن النظر إليه باعتباره كتلة واحدة، أو وحدة متجانسة[٥١]، فكذلك الحال بالنسبة للصوفية[٥٢].

ونجد عند مولانا جلال الدين الرومى أبسط وأجمل تعريف للصوفية: «ما هو التصوف؟». قال: «إحساس القلب بالسعادة، حينما يقترب وقت الحزن».



هوامش المترجم

(١) يقول أبو الحسن الخرقانى (المتوفى سنة ٤٢٥هـ): «ليس الصوفى بمرقعته وسجاداته، ولا برسومه وعاداته. بل الصوفى من لا وجود له».

- انظر: نيكولسون، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه) نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا عفيفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م، ص٤٠.

(٢) يقول أبو بكر الشبلى: «التصوف أن يكون الصوفى كما كان، قبل أن يكون».

- انظر: نيكولسون، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه) ص ٣٨.

(٣) راجع عن معنى الكرامة وجواز وقوعها: أبا الفضل عبد الله بن محمد بن الصديق الغمارى، (الحجاج البينات فى إثبات الكرامات)، عالم الكتب، بيروت ١٩٩٠ م، ص ١٧ وما بعدها.

(٤) «الدرويش: المتعبد والراهب، فارسيته درويش، وأصل معناه: قدام الباب. ومنه درويش بالتركية والكردية و derviche باللغات الأوروباوية».

- انظر: السيد إدّى شير، (معجم الألفاظ الفارسية المعربة)، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٩٠م، ص ٦٣.

(٥) القلندرية: هى فرقة من الصوفية، انظر: Schimmel, Der Islam III, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S.177 ff.

- يقول سميح عاطف الزين: «القلندرية: وهى تنسب إلى قلندرة يوسف - عربى أندلسى، عاصر الحاج بكتاش مؤسس الطريقة البكتاشية. ظهرت الطريقة القلندرية لأول مرة فى دمشق سنة ٦١٠ للهجرة. وكان أتباعهم يحلقون لحاهم وحواجبهم، فمنعهم من ذلك السلطان الناصر حسن (حفيد قلاوون). وكان زيهم مزيجاً من الزى الفارسى والمزدكى. أما أخلاقهم فكانت فى منتهى الانحلال، بحيث إنهم لا يتقيدون بشعائر الدين، ولا يأخذون أنفسهم بمقومات الأخلاق، مما جعل الناس يمقتونهم ويحاربونهم. ولذلك لم يكتب لهذه الطريقة الانتشار والتأثير فى مجال العمل الصوفى».

ـ انظر: سميح عاطف الزين، (الصوفية فى نظر الإسلام)، الشركة العالمية للكتاب ـ دار الكتاب العالمى، بيروت ١٩٩٣ م، ص ٥٥١.

(٦) « Theosophie: حكمة إلهية: كل نظرية تعول على الإشراق والاتصال بالله، لكى تستمد منه قوى خارقة، ومن أشهر ممثليها جاكوب بوهم Jacob Boehme وتسمى تيوسوفيا».

ـ انظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، ص ٧٥، ٧٦.

ـ راجع أيضاً: محمد عابد الجابرى، (بنية العقل العربى)، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٧ م، ص ٢٥١ وما بعدها.

(٧) يعرف ابن خلدون التصوف قائلاً: «هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق فى الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً فى الصحابة والسلف. فلما فشا الإقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة».

ـ انظر: مقدمة ابن خلدون، طبعة دار العودة، بيروت، بدون تاريخ، ص ٣٧٠.

(٨) «أورد القرطبى فى تفسير قول للصوفى سهل بن عبد الله عن حب الله تعالى، يقول فيه: «علامة حب الله حب القرآن، وعلامة حب القرآن حب النبى ﷺ، وعلامة حب النبى حب السنة، وعلامة حب الله وحب القرآن وحب النبى وحب السنة حب الآخرة، وعلامة حب الآخرة أن يحب نفسه، وعلامة حب نفسه أن يبغض الدنيا، وعلامة بغض الدنيا ألا يأخذ منها إلا الزاد والبلغة (الضرورة)».

ـ انظر: أسعد السحمرانى، (التصوف ـ منشؤه ومصطلحاته)، دار النفائس، بيروت ١٩٨٧ م، ص ١٣٦.

ـ ويقول السيد عبد الله شبّر: «اعلم أن الطريق إلى تحصيل المحبة وتقويتها تطهير القلب عن شواغل الدنيا وعلائقها والتبتل إلى الله بالذكر والفكر، ثم إخراج حب

غير الله منه. فإن القلب مثل الإناء الذى لا يسع للخل مثلاً ما لم يخرج منه الماء، وما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه. وكمال الحب فى أن يحب الله بكل قلبه، وما دام يلتفت إلى غيره، فزاوية من قلبه مشغولة لغيره، فبقدر ما يشتغل لغير الله ينقص منه حب الله».

ـ انظر: أسعد السحمرانى، (التصوف ـ منشؤه ومصطلحاته)، ص ١٣٩.

ـ و«. . . قيل عن رابعة إن النبى سألها فى المنام: «يا رابعة، أتحبيننى؟» فقالت: «يا رسول الله: وهل ثمة من لا يحبك! لكن حبى لله تعالى قد ملأ قلبى إلى حد لم يجعل هناك مكاناً لمحبة غيره أو كراهيته».

ـ انظر : ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، نقله إلى العربية كمال اليازجى، الدار المتحدة للنشر، بيروت ١٩٧٤م، ص ٣٣٢.

ـ وراجع عن رابعة العدوية أيضاً: Annemarie Schimmel, Meine Seele ist eine Frau Das Weibliche im Islam, Köstel Verlag, München 1995, S. 31 ff.

(٩) يقول سميح عاطف الزين: «(. . .) ومن هذا القبيل، وأعظم منه، تلك القصة التى رواها الأفلاكى فى (مناقب العارفين) بالفارسية، وقد جاءت ترجمتها على الشكل التالى: «ذات يوم، رأى جماعة من الأصحاب رابعة فى إحدى يديها نار، وفى الأخرى ماء، وهى تعدو بسرعة. فسألوها: أيتها السيدة! إلى أين أنت ذاهبة، وما تبتغين؟ فقالت: أنا ذاهبة إلى السماء، كى ألقى بالنار فى الجنة، وأصب الماء على الجحيم. فلا تبقى هذه ولا تلك ، ويظهر المقصود، فينظر العباد إلى الله دون رجاء، ومن غير خوف، ويعبدونه على هذا النحو: بلا طمع فى جزاء، أو خوف من عقاب. ذلك أنه لو لم يكن ثمة رجاء فى الجنة، وخوف من الجحيم، أفكانوا يعبدون الحق ويطيعونه؟».

ـ انظر: سميح عاطف الزين، (الصوفية فى نظر الإسلام)، ص ٢٦٩، ٢٧٠.

ـ راجع أيضاً: عبد المنعم الحفنى، (رابعة العدوية)، دار الرشاد، القاهرة ١٩٩١م، ص ٤٨.

ـ تقول رابعة العدوية:

«أحبك حبين: حب الهوى وحباً لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى فذكر شُغلتُ به عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا
فما الحمد فى ذا ولا ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا»

ـ انظر: المرجع السابق، ص ٤٨.

ـ وقارن أيضاً: نجم الدين الكبرى، (فوائح الجمال وفواتح الجلال)، نشرة فريتز ماير، شتاينر ويسبادن ١٩٥٧ م، ص ٤٧ وما بعدها.

(١٠) يقول ماجد ماجد فخرى: «إن ترتيب الموجودات النورانية يتوقف على مدى قربها أو بعدها من نور الله الأقصى، لذا كانت رتبة إسرافيل فوق رتبة جبريل، وكان يتلو هذا الأخير أرواح نورانية أخرى تتلقى وجودها هى والأجسام الأرضية المسخرة لها من النور الحق، وإذن: فالوجود بالنسبة إليها مستعار، إذا قيس بوجود فاعله الذى يتصف وحده بالوجود الذاتى. فالموجود الحق إذن هو الله، وكل ما عداه فوجوده مجازى «من هنا ترقى العارفون» ـ كما يقول الغزالى ـ من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم، فرأوا بالمشاهدة العيانية أن ليس فى الوجود إلا الله تعالى، وأن كل شىء هالك إلا وجهه (انظر: سورة القصص: الآية ٨٨)، لا أنه يصير هالكاً فى وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبداً، ولا يتصور إلا كذلك. فإن كل شىء سواه ـ إذا اعتبر ذاته، من حيث ذاته- فهو عدم محض. وإذا اعتبر من الوجه الذى يسرى إليه الوجود من الأول الحق، رؤى موجوداً لا فى ذاته لكن من الوجه الذى يلى موجده، فيكون الموجود وجه الله تعالى فقط. فلكل شىء وجهان: وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربه؛ فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله تعالى موجود، فإذن: لا موجود إلا الله تعالى ووجهه. وبناء عليه فكل شىء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً».

ـ انظر ماجد فخرى (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ص ٣٣٩.

(١١) «. . . قال نبيناﷺ لقوم قدموا من الجهاد: **«مرحباً بكم، قدمتم من الجهاد**

الأصغر إلى الجهاد الأكبر» قيل: «يا رسول الله: وما الجهاد الأكبر؟ قال: **«جهاد النفس»**.

ـ راجع : الغزالى، (إحياء علوم الدين)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، بدون تاريخ، المجلد الثالث، ص ٦٦.

(١٢) يقول عرفان عبد الحميد: «. . . والصوفى السالك- وهو فى طريقه إلى التماس الحقيقة- لابد أن يتخذ لنفسه هادياً، شيخاً أو مرشداً، أى: رجلاً محنك التجربة، عميق المعرفة، بصيراً بعيوب النفس، مطلعاً على خفايا الآفات، تقوم كلمته المجردة من مريده مقام القانون «فشرط الوصول الاقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات وقطع بها طريق الله، وارتفع له الحجاب، وتجلت له الأنوار ـ فهو يعرف أحوالها، ويدرج المريد فى عقباتها، حتى تتاح له الرحمة الربانية، ويحصل له الكشف والاطلاع. فإذا ظفر الصوفى السالك بالشيخ الهادى، فليقلده. . . وليهتد بأقواله وأفعاله ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ البحر بقائده، ويلقى نفسه بين يديه كالميت بين يدى الغاسل، يقلبه كيف يشاء، لا يكون له حركة ولا تدبير، وليعلم أن نفعه فى خطأ شيخه أكثر من نفعه فى صواب نفسه لو أصاب. وفى هذا المعنى يقول العطار فى «مصيبت نامه»: «إن الطريق بعيد مملوء آفة، أيها الولد، فإنك تسقط فى البئر، وإن تكن أسداً، أنى يستطيع الأعمى أن يسير باستقامة، وسير الأعمى بغير من يأخذ بعصاه خطأ». ويقول جلال الدين الرومى: «فاختر لك شيخاً مرشداً؛ .فإن السفر بدون مرشد كثيراً ما يكون مليئاً بالآفات والمخاوف والأخطار. وبدون دليل تكون حائراً، حتى فى الطريق التى طرقتها مراراً. فحاذر ولا تمش وحيداً فى الطريق التى لم ترها قط! ولا تحول وجهك عن الدليل».

ـ راجع: عرفان عبد الحميد فتاح، (نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها)، دار الجيل، بيروت ١٩٩٣م، ص ١٤٤ وما بعدها.

(١٣) قارن: الإمام العلامة عبد الوهاب الشعرانى، (الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية)، تحقيق طه عبد الباقى سرور والسيد محمد عيد الشافعى، مكتبة المعارف بيروت ١٩٩٣ م، ص ٥١ وما بعدها.

(١٤) يقول الغزالى: «مثال النفس فى علاجها بمحو الرذائل والأخلاق الرديئة عنها،

وجلب الفضائل والأخلاق الجميلة إليها، مثال البدن فى علاجه بمحو العلل عنه وكسب الصحة له وجلبها إليه. وكما أن الغالب على أصل المزاج الاعتدال، وإنما تعترى المعدة المضرة بعوارض الأغذية والأهوية والأحوال، فكذلك كل مولود يولد معتدلاً صحيح الفطرة، وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه - أى: بالاعتياد والتعليم تكتسب الرذائل- وكما أن البدن فى الابتداء لا يخلق كاملاً، وإنما يكمل ويقوى بالنشوء والتربية والغذاء فكذلك النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم. وكما أن البدن إن كان صحيحاً فشأن الطبيب تمهيد القانون الحافظ للصحة، وإن كان مريضاً، فشأنه جلب الصحة إليه - فكذلك النفس منك، إن كانت زكية طاهرة مهذبة، فينبغى أن تسعى لحفظها وجلب مزيد قوة إليها واكتساب صفائها، وإن كانت عديمة الكمال والصفاء، فينبغى أن تسعى لجلب ذلك إليها. وكما أن العلة المغيرة لاعتدال البدن الموجبة للمرض لا تعالج إلا بضدها، فإن كانت من حرارة فبالبرودة، وإن كانت من برودة فبالحرارة، فكذلك الرذيلة التى هى مرض القلب، علاجها بضدها. فيعالج مرض الجهل بالتعلم،ومرض البخل بالتسخى، ومرض الكبر بالتواضع ، ومرض الشره بالكف عن المشتهى تكلفاً. وكما أنه لابد من الاحتمال لمرارة الدواء وشدة الصبر عن المشتهيات لعلاج الأبدان المريضة، فكذلك لابد من احتمال مرارة المجاهدة والصبر لمداواة مرض القلب، بل أولى؛ فإن مرض البدن يخلص منه بالموت، ومرض القلب - والعياذ بالله تعالى - مرض يدوم بعد الموت أبد الآباد. وكما أن كل مبرد لا يصلح لعلة سببها الحرارة، إلا إذا كان على حد مخصوص - ويختلف ذلك بالشدة والضعف والدوام وعدمه وبالكثرة والقلة ، ولابد له من معيار يعرف به مقدار النافع منه ، فإنه إن لم يحفظ معياره ، زاد الفساد - فكذلك النقائض التى تعالج بها الأخلاق لابد لها من معيار. وكما أن معيار الدواء مأخوذ من معيار العلة، حتى إن الطبيب لا يعالج ما لم يعرف أن العلة من حرارة أو برودة ، فإن كانت من حرارة، فيعرف درجتها أهى ضعيفة أم قوية؟ فإذا عرف ذلك، التفت إلى أحوال البدن وأحوال الزمان وصناعة المريض وسنه وسائر أحواله، ثم يعالج بحسبها. فكذلك الشيخ المتبوع الذى يطبب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين، ينبغى أن لا يهجم عليهم بالرياضة والتكاليف فى فن مخصوص ، وفى طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم. وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى

بعلاج واحد قتل أكثرهم ـ فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة، أهلكهم وأمات قلوبهم. بل ينبغى أن ينظر فى مرض المريد، وفى حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبنى على ذلك رياضته. فإن كان المريد مبتدئاً جاهلاً بحدود الشرع، فيعلمه أولاً الطهارة والصلاة وظواهر العبادات. وإن كان مشغولاً بمال حرام، أو مقارفاً لمعصية، فيأمره أولاً بتركها، فإذا تزين ظاهره بالعبادات، وطهر عن المعاصى الظاهرة جوارحه، نظر بقرائن الأحوال إلى باطنه، ليتفطن لأخلاقه وأمراض قلبه : فإن رأى معه مالاً فاضلاً عن قدر ضرورته أخذه منه، وصرفه إلى الخيرات، وفرغ قلبه منه، حتى لا يلتفت إليه. وإن رأى الرعونة والكبر وعزة النفس غالبة عليه، فيأمره أن يخرج إلى الأسواق للكدية والسؤال، فإن عزة النفس والرياسة لا تنكسر إلا بالذل، ولا ذل أعظم من ذل السؤال، فيكلفه المواظبة على ذلك مدة، حتى ينكسر كبره وعز نفسه فإن الكبر من الأمراض المهلكة، وكذلك الرعونة، وإن رأى الغالب عليه النظافة فى البدن والثياب، ورأى قلبه مائلاً إلى ذلك فرحاً به ملتفتاً إليه، استخدمه فى تعهد بيت الماء وتنظيفه وكنس المواضع القذرة وملازمة المطبخ ومواضع الدخان، حتى تتشوش عليه رعونته فى النظافة. فإن الذين ينظفون ثيابهم ويزينونها ويطلبون المرقعات النظيفة والسجادات الملونة لا فرق بينهم وبين العروس التى تزين نفسها طول النهار، فلا فرق بين أن يعبد الإنسان نفسه، أو يعبد صنماً، فمهما عبد غير الله تعالى فقد حُجب عن الله، ومن راعى فى ثوبه شيئاً سوى كونه حلالاً وطاهراً مراعاة يلتفت إليها قلبه، فهو مشغول بنفسه.

ومن لطائف الرياضة : إذا كان المريد لا يسخو بترك الرعونة رأساً، أو بترك صفة أخرى، ولم يسمح بضدها دفعة ـ فينبغى أن ينقله من الخلق المذموم إلى خلق مذموم آخر أخف منه، كالذى يغسل الدم بالبول، ثم يغسل البول بالماء، إذا كان الماء لا يزيل الدم، كما يرغب الصبى فى المكتب باللعب بالكرة والصولجان وما أشبهه، ثم ينقل من اللعب إلى الزينة وفاخر الثياب، ثم ينقل من ذلك بالترغيب فى الرياسة وطلب الجاه، ثم ينقل من الجاه بالترغيب فى الآخرة. فكذلك من لم تسمح نفسه بترك الجاه دفعة، فلينقل إلى جاه أخف منه، وكذلك سائر الصفات. وكذلك إذا رأى شره الطعام غالباً عليه، ألزمه الصوم وتقليل الطعام، ثم يكلفه أن يهىء

الأطعمة اللذيذة ويقدمها إلى غيره وهو لا يأكل منها، حتى يقوى بذلك نفسه، فيتعود الصبر وينكسر شرهه. وكذلك إذا رأى شاباً متشوقاً إلى النكاح وهو عاجز عن الطول فيأمره بالصوم، وربما لا تسكن شهوته بذلك فيأمره أن يفطر ليلة على الماء دون الخبز وليلة على الخبز دون الماء ويمنعه اللحم والأدم رأساً حتى تذل نفسه وتنكسر شهوته فلا علاج فى مبدأ الإرادة أنفع من الجوع، وإن رأى الغضب غالباً عليه ألزمه الحلم والسكوت وسلط عليه من يصحبه ممن فيه سوء خلق ويلزمه خدمة من ساء خلقه حتى يمرن نفسه على الاحتمال معه.

كما حكى عن بعضهم أنه كان يعود نفسه الحلم ويزيل عن نفسه شدة الغضب، فكان يستأجر من يشتمه على ملأ من الناس ويكلف نفسه الصبر، ويكظم غيظه، حتى صار الحلم عادة له، بحيث كان يضرب به المثل، وبعضهم كان يستشعر فى نفسه الجبن وضعف القلب، فأراد أن يحصل لنفسه خلق الشجاعة فكان يركب البحر فى الشتاء عند اضطراب الأمواج. وعباد الهند يعالجون الكسل عن العبادة بالقيام طول الليل على نصبة واحدة. وبعض الشيوخ فى ابتداء إرادته كان يكسل عن القيام، فألزم نفسه القيام على رأسه طول الليل، ليسمح بالقيام على الرجل عن طوع. وعالج بعضهم حب المال بأن باع جميع ماله، ورمى به فى البحر، إذ خاف من تفرقته على الناس رعونة الجود والرياء بالبذل.

فهذه الأمثلة تعرفك طريق معالجة القلوب. وليس غرضنا ذكر دواء كل مرض... وإنما غرضنا الآن التنبيه على أن الطريق الكلى فيه هو سلوك مسلك المضاد لكل ما تهواه النفس وتميل إليه، وقد جمع الله ذلك كله فى كتابه العزيز فى كلمة واحدة، فقال تعالى: ﴿ **وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى** ﴾. والأصل المهم فى المجاهدة الوفاء بالعزم. فإذا عزم على ترك شهوة فقد تيسرت أسبابها، ويكون ذلك ابتلاء من الله تعالى واختباراً، فينبغى أن يصبر ويستمر. فإنه إن عوّد نفسه ترك العزم ألفت ذلك ففسدت. وإذا اتفق منه نقض عزم فينبغى أن يلزم نفسه عقوبة عليه... وإذا لم يخوف النفس بعقوبة غلبته وحسنت عنده تناول الشهوة، فتفسد بها الرياضة بالكلية».

- انظر : الغزالى، (إحياء علوم الدين)، المجلد الثالث، ص ٦٠ - ٦٢ .

(١٥) Pir البير : «هو الشيخ فى نظام الصوفية، أو المرشد، أعنى: المدبر الروحى. وهو متحقق بالطريق المستقيم الذى يتحقق به المؤولون للعلم الباطنى المتلقى عن النبى ﷺ، الأمر الذى يجعل له سلطة توجيه المريد فى مسالك الطريق. ولكن المرشد ينبغى أن يكون خليقاً بالتقليد، فهو ينبغى أن يكون حاصلاً على المعرفة الكاملة بالمراحل الثلاث للحياة الصوفية، سواء من الناحية النظرية، أم من الناحية العملية - وأن يكون خالياً من صفات البدن، وعندما يستيقن المرشد- سواء عن طريق معرفته الخاصة المباشرة، أو عن طريق القدرة الروحية (الولاية) الحاصلة فيه- من صلاحية المريد لأن ينخرط فى سلك الصوفية الآخرين، تراه يمسح بيده على رأس المريد ويلبسه الخرقة. وليس من الضرورى أن يكون المريد فى حاجة إلى أن يلبس الخرقة من الشيخ الذى أرشده، والذى يسمى پير (أى: صحبة)، ويستعمل لفظ (پير) أيضاً على أنه لقب يمنح لمؤسسى نظم الدراويش».

- انظر : دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها بالإنكليزية والفرنسية والألمانية أئمة المستشرقين فى العالم، النسخة العربية، إعداد وتحرير : إبراهيم زكى خورشيد، والدكتور عبد الحميد يونس، وحسن عثمان، المجلد الثامن، مطابع دار الشعب، القاهرة ١٩٦٩ م، ص ٥٤٤ .

- وفى تعليقه على مادة (پير) والصلة بين المرشد والمريد، يقول محمد مصطفى حلمى: «تشير المادة فى شىء من الإجمال إلى الصلة التى توجد بين الشيخ والمريد الذى يريد أن يسلك طريق الصوفية. ولما كان توجيه المرشد للمريد وتأثيره فيه وإرشاده له قوام التصوف من الناحية العملية، وسبيل الباحث لأن يتعرف العنصر التعليمى الذى انبث فى تضاعيف الحياة الصوفية، فقد رأينا أن نفصل هنا ما أجملته المادة، مستندين فى ذلك إلى ما ذكره صاحب «كشف المحجوب» فلعله أوفى المراجع فى هذا الصدد : عندما يتصل مريد من المريدين بشيخ مرشد من مشايخ الصوفية، ترى هؤلاء المشايخ يراعون قاعدة عامة من شأنها أن تخضع المريد لتدبير ورياضة روحيين، ينتهيان به إلى الخروج من نفسه، وإلى الزهد فى الدنيا، والانصراف عما فيها من متاع، ويدوم إخضاع المريد لهذا التدبير، وأخذه بهذه

الرياضة أعواماً ثلاثة. فإما أن يؤدى المريد ما يتطلبه هذا النظام على أحسن وجه، وإما أن ينكص على عقبيه، فيتبين المشايخ أنه ليس أهلاً للدخول فى طريقتهم، والانخراط فى سلك مريديهم، والعام الأول من الأعوام الثلاثة المشار إليها يخصص للقيام بخدمة الناس، أما العام الثانى فيخصص لخدمة الله، على حين يخصص العام الثالث لمراقبة قلب المريد. فالمريد إنما يقوم بخدمة الناس إذا ما أنزل نفسه منهم منزلة الخادم من السيد، وإذا ما نظر إلى الناس جميعاً على أنهم متساوون، وليس ثمة فرق ما بين بعضهم وبعض، وعلى أنهم خير منه بحيث يتخذ من خدمته لكل الناس موضوعاً لواجبه - لا على النحو الذى يعد فيه نفسه أسمى من الذين يقوم بخدمتهم، فإن هذا مرض من أمراض النفس، وآفة من آفات الزمان، وخداع لا شك فيه. ويستطيع المريد أن يقوم بخدمة الله عز وجل إذا ما خلص من شوائب نفسه، وعلائق حسه، سواء ما كان من هذه العلائق والشوائب متصلاً بالآخرة - أعنى أن عبادة المريد لله ينبغى أن تكون عبادة يقصد بها إلى وجه الله الكريم، من حيث هو؛ لأن من يعبد الله ابتغاء شىء فهو إنما يعبد نفسه، ولا يعبد الله. ويستطيع المريد أن يراقب قلبه، إذا ما جمع بين أفكاره كلها، ووجّهها وجهة واحدة، وركزها فى نقطة واحدة، وإذا ما خلص من علائقه بحيث إذا تحقق بالأنس مع الله كان قلبه بمنجاة من عوادى الغواية والاندفاع، فعندما يتحقق المريد بما تنتهى إليه هذه المراحل الثلاث التى يمر بها فى هذه الأعوام الثلاثة، لبس «المرقعة» التى تدل على أنه أصبح سالكاً حقاً، ولم يعد مقلداً لغيره، أما الشخص الذى يلبس المريد الخرقة فيشترط فيه أن يكون مستقيم الحال قد جاز كل عقبات الطريق، وكابد غيبة الأحوال، وأدرك الأفعال، وعانى هيبة الجلال الإلهى وتذوق روعة الجمال الإلهى، وفوق هذا كله ينبغى له أن يأخذ نفسه بامتحان تلاميذه ومريديه، وأن يتبين أية نقطة يجب أن ينتهوا إليها، وهل سينكصون على أعقابهم، أم سيظلون حيث هم، أم أنهم سيصلون، ناهيك بأنه إذا ما عرف أنه سيأتى عليهم يوم يتركون فيه طريقته، وجب عليه عندئذ أن يحول بينهم وبين الدخول فى هذه الطريقة، أما إذا وصل التلاميذ والمريدون إلى نقطة، وجب عليه أن يعينهم على العبادة. وإذا ما وصلوا إلى نهاية الطريق، فإن واجبه هو أن يمنحهم غذاء روحياً. فشيوخ الصوفية من هذه الناحية أطباء لنفوس الناس، يعرفون عللها،

ويصفون لها ما يلائمها من الدواء الذى يبرئها من هذه العلل والآفات، مثلهم فى هذا كمثل أطباء الأجسام الذين إذا جهل أحدهم داء المريض، فربما أودى بحياته لأنه لا يعلم حقيقة علته، ولا أعراض الخطر، ولا طريقة العلاج، الأمر الذى يترتب عليه أن يصف له طعاماً وشراباً لا يلائمانه. فقد قال الرسولﷺ: **«إن الشيخ فى قبيلته، كالنبى فى أمته»**. فكما أن الأنبياء كانوا عالمين بصيرين فى دعوتهم للناس، بحيث وضعوا كل إنسان فى موضعه الذى هو خليق به، فكذلك الشيخ ينبغى أن يكون عالماً بصيراً فى دعوته، وأن يقدم لكل إنسان ما يلائمه من الغذاء الروحى بحيث يكون الموضوع الذى تدور عليه دعوته بمنجاة من كل خطر.

والشيخ الذى وصل إلى كمال الولاية، إنما يسلك الطريق المستقيم، عندما يلبس المريد المرقعة، بعد سنوات ثلاث، يعلم فيها النظام الضرورى. والمرقعة من حيث هى كذلك تستتبع صفات وتنطوى على معان؛ فهى أشبه ما تكون بالكفن، أعنى أن لابس المرقعة ينبغى أن يكون أشبه بالميت، فيفنى عن كل آماله وميوله ورغباته فى متاع الحياة، وأن يصفى قلبه من كل الآثار الحسية التى من شأنها أن تثير فى نفسه لذة، وأن يقف حياته كلها على خدمة الله، وأن يقطع قطعاً تاماً كل العلائق النفسية المصطبغة بصبغة الأثرة. فعندما يتحقق المريد بهذا كله، يشرفه الشيخ المرشد بأن يخلع عليه هذه الخلعة الشريفة «المرقعة» وهنا يقوم المريد بأداء الفروض التى تنطوى عليها هذه المرقعة فى ثناياها، ويأخذ بمراعاتها وأدائها بكل ما فيه من قوة، دون أن يأخذه فى ذلك لين أو هوادة، وينظر إلى إشباع أية رغبة من رغباته الحسية على أنه عمل غير مشروع.

هذه جملة العناصر التى تتألف منها الحياة الصوفية الروحية والعملية، كما تصورها صلة الشيخ المرشد بالمريد. وليس من شك فى أنها عناصر، قوامها تربية المريدين وتهذيبهم وتصفية قلوبهم، وتنقية نفوسهم على الوجه الأكمل الذى يجعل منهم سالكين حقاً، خليقين بأن يتحققوا بالعلم والعمل اللذين تتطلبهما حياة روحية صادقة، تمكن السالك من معرفة الله معرفة حقة، ومن العمل الصالح الذى يستشعر معه الإنسان سعادة روحية لا تعادلها سعادة أخرى».

ـ انظر : دائرة المعارف الإسلامية، أصدرها بالإنكليزية والفرنسية والألمانية أئمة

المستشرقين فى العالم، النسخة العربية، إعداد وتحرير : إبراهيم زكى خورشيد، والدكتور عبد الحميد يونس، وحسن عثمان، المجلد الثامن، مطابع دار الشعب، القاهرة ١٩٦٩ م، ص ٥٤٤ ـ ٥٤٦.

(١٦) راجع عن الذكر: الكلاباذى، (التعرف لمذهب أهل التصوف)، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٣م، ص ١٢٢ وما بعدها.

ـ «أما فى دائرة المعارف الإسلامية، فلقد جاء تعريف الذكر بالقلب أن معناه : إحضار الشيء فى الذهن. والذكر باللسان ومعناه : التلفظ بالشيء. وتنطق هذه الكلمة فى الاصطلاح الدينى «ذِكْرٌ» وهى تمجيد الله بعبارات محددة معينة تردد بحسب ترتيب الشعائر، ويكون ترديدها جهراً أو سراً. وهذا المعنى يمكن أن نأخذه من تلمس معنى الآية الكريمة : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْراً كَثِيراً * وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴾. [الأحزاب : ٤١، ٤٢]

انظر : أسعد السحمرانى، (التصوف ـ منشؤه ومصطلحاته)، ص ١١٩.

(١٧) يقول السهروردى : «وأما المريد الطالب إذا أراد أن يدخل الخلوة، فأكمل الأمر فى ذلك، فعليه أن يتجرد من الدنيا، ويخرج كل ما يملكه، ويغتسل غسلاً كاملاً، بعد الاحتياط للثوب والمصلّى بالنظافة والطهارة، ويصلى ركعتين، ويتوب إلى الله من ذنوبه ببكاء وتضرع واستكانة وتخشع، ويسوى بين السريرة والعلانية، ولا ينطوى على غل وغش وحقد وحسد وخيانة، ثم يقعد فى موضع خلوته، ولا يخرج إلا لصلاة الجمعة، وصلاة الجماعة، فترك المحافظة على صلاة الجماعة غلط وخطأ، فإن وجد تفرقة فى خروجه يكون له شخص يصلى معه جماعة فى خلوته. ولا ينبغى أن يرضى بالصلاة منفرداً البتة، فبترك الجماعة يخشى عليه آفات. وقد رأينا من يتشوش عقله فى خلوته، ولعل ذلك بشؤم إصراره على ترك صلاة الجماعة. غير أنه ينبغى أن يخرج من خلوته لصلاة الجماعة، وهو ذاكر لا يفتر عن الذكر، ولا يكثر إرسال الطرف إلى ما يرى، ولا يصغى إلى ما يسمع ؛ لأن القوة الخاطفة والمتخيلة كلوح ينتقش بكل مرئى.

ومسموع، فيكثر بذلك الوسواس وحديث النفس والخيال. ويجتهد أن يحضر الجماعة، بحيث يدرك مع الإمام تكبيرة الإحرام، فإذا سلم الإمام وانصرف ينصرف إلى خلوته، ويتقى فى خروجه استجلاء نظر الخلق إليه، وعلمهم بجلوسه فى خلوته، فقد قيل : لا تطمع فى المنزلة عند الله، وأنت تريد المنزلة عند الناس. وهذا أصل ينفسد به كثير من الأعمال إذا أهمل، وينصلح به كثير من الأحوال إذا اعتبر. ويكون فى خلوته جاعلاً وقته شيئاً موهوباً لله بإدامة فعل الرضا، إما تلاوة، أو ذكراً، أو صلاة، أو مراقبة، وأى وقت فتر عن هذه الأقسام ينام. فإن أراد تعيين أعداد من الركعات، ومن التلاوة والذكر، أتى بذلك شيئاً فشيئاً. وإن أراد أن يكون بحكم الوقت، يعتمد أخف ما على قلبه من هذه الأقسام. فإذا فتر عن ذلك ينام. وإذا أراد أن يبقى فى سجود واحد، أو ركوع واحد، أو ركعة واحدة أو ركعتين، ساعة أو ساعتين فعل. ويلازم فى خلوته إدامة الوضوء. ولا ينام إلا عن غلبة، بعد أن يدفع النوم عن نفسه مرات، فيكون هذا شغله ليله ونهاره. وإذا كان ذاكراً لكلمة : لا إله إلا الله، وسئمت النفس الذكر باللسان، يقولها بقلبه من غير حركة اللسان. وقد قال سهل بن عبد الله : إذا قلت لا إله إلا الله، مد الكلمة، وانظر إلى قدم الحق، فأثبته، وأبطل ما سواه. وليعلم أن الأمر كالسلسلة، يتداعى حلقة حلقة، فليكن دائم التلزم بفعل الرضا.

وأما قوت من فى الأربعينية والخلوة، فالأولى أن يقتنع بالخبز والملح، ويتناول كل ليلة رطلاً واحداً بالبغدادى، يتناوله بعد العشاء الآخرة. وإن قسمه نصفين، يأكل أول الليل نصف رطل، وآخر الليل نصف رطل، فيكون ذلك أخف للمعدة، وأعون على قيام الليل، وإحيائه بالذكر والصلاة. وإن أراد تأخير فطوره إلى السحر فليفعل. وإن لم يصبر على ترك الإدام يتناول الإدام، وإن كان الإدام شيئاً يقوم مقام الخبز، ينقص من الخبز بقدر ذلك، وإن أراد التقلل من هذا القدر أيضاً، ينقص كل ليلة دون اللقمة، بحيث ينتهى تقلله فى العشر الأخير من الأربعين إلى نصف رطل. وإن قوى قنع النفس بنصف رطل من أول الأربعين، ونقص يسيراً كل ليلة بالتدريج، حتى يعود فطوره إلى ربع رطل فى العشر الأخير.

وقد اتفق مشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء : قلة الطعام،

وقلة المنام، وقلة الكلام، والاعتزال عن الناس (. . .)».

- انظر : الإمام السهروردى، (عوارف المعارف)، ملحق بالمجلد الخامس من كتاب الغزالى إحياء علوم الدين، المكتبة التجارية بمصر، دون تاريخ، ص ١٢٧ وما بعدها.

- وراجع أيضاً كتاب الباحثة الألمانية Michaela M. Özelsel التى عايشت بنفسها هذه الأربعينية فى تركيا :

- انظر : Michaela M. Özelsel, 40 Tage Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur. Eingeleitet von Annemarie Schimmel, Diederichs Verlag, München 1993.

(١٨) « ecstasy : الجذب - عند الصوفية - حال من أحوال النفس يغيب فيها القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق، وتغشاه غبطة شاملة، ويتصل فيها بالعالم العلوى، ويعد عند أفلوطين الخير الأسمى وقمة الفلسفة. ويسميه بعض متصوفى الإسلام : الوجد».

- انظر : المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م، ص١٠.

- يقول بعض الصوفية : «أنا منذ عشرين عاماً بين الوجد والفقد. أى: إذا وجدت ربى فقدت قلبى، وإذا وجدت قلبى فقدت ربى».

- راجع : حسن الشرقاوى، (معجم ألفاظ الصوفية)، مؤسسة مختار، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٩٢م، ص ٢٨٢.

- وعن (الوجد) يقول سميح عاطف الزين : «وإذا كان الحلاج قد أتحف التصوف بما أظهر من تلوين جديد للحب الإلهى، وبما أبدى من آراء جديدة، كفكرة وحدة الأديان، واتخاذ الكفر ديناً، واعتماد إبليس وفرعون أستاذين له، فإننا نراه بالمقابل لا يأتى بجديد، ولا يزيد على أقوال المتصوفة بشىء فى تفسيره للوجد، وهى الحالة التى تنشأ عند الصوفية عن الذكر فى الخلوات. فهذا الذكر عندهم كان أهم من الصلاة وقراءة القرآن، لأن أناساً منهم كانوا - ولا يزالون - يهتمون بالرقص فى حلقات الذكر أكثر من اهتمامهم بأداء الصلاة، مع أن سنة النبى ﷺ فى ترك الصلاة واضحة صريحة فى قوله ﷺ : «**تارك الصلاة عمداً يقتل مع الإصرار على**

الترك». وبعض الصوفية كانوا أحياناً يهملون الصلاة، ويرون أن الذكر يعين على استحضار حالة الوجد التى تشكل حالة انجذاب تنشأ عن مثيرات خارجية من ذكر وسماع. ولكن من غير أن يكون لأحد سلطان عليها. ولذا فهى فى نظرهم هبة من الله تعالى، يهبها لمن يشاء من عباده، لا بل هى كما يقول بعض الصوفية : «سر الله عند عباده المؤمنين». وفى حالة الوجد هذه، يقول الحلاج :

ولعل أدق ما عبر عنه الحلاج فى الوجد قوله : «وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة».
وهو يعنى بذلك أن الوجد عبارة عن «خطرة ذكر الحق تعالى» فى سرائر أوليائه التى

مواجيدُ حقٍّ، أوجدَ الحقُّ كلها ... وإنْ عجزتْ عنها فُهومُ الأكابرِ
وما الوَجْدُ إلا خَطْرةٌ ثم نظرةٌ ... تُنشى لهيباً بين تلك السرائرِ
إنْ سكنَ الحقُّ السريرةَ ضُوعفتْ ... ثلاثةَ أحوالٍ لأهلِ البصائرِ

ولعل أدق ما عبَّر عنه الحلاج قوله: «وما الوجد إلا خطرة ثم نظرة». وهو يعنى بذلك أن الوجد عبارة عن «خطرة ذِكر الحق تعالى» فى سرائر أوليائه التى تُفنى الإنسان عن نفسه، فيتجلى له الله تعالى فى نظرة حال فنائه عن نفسه، لأنه يبقى فى ربه».

ـ انظر : سميح عاطف الزين، (الصوفية)، ص ٣٣٢, ٣٣٣.

ـ أما فيما يخص الرقص، فقد «سئل يحيى بن معاذ الرازى (المتوفى سنة ٢٥٨هـ) عن الرقص، فقال :

دَققْنا الأرضَ بالرقـــ ... ـــص على غيبِ معَانيكا
ولا عيــب علــى رقـص ... لعبدٍ هــائمٍ فِيـــكا
وهـــذا دَقُنَـــا للأر ... ضِ إذْ طُـفنا بـِواديكا

ـ انظر : سميح عاطف الزين، (الصوفية)، ص ٣٥٤.

(١٩) يقول سميح عاطف الزين : « (. . .) على أن الحلاج نفسه كان من دعاة كتم الأسرار الصوفية عن كل من «لا يفهمها من العامة وأهل الظاهر»، كما يزعم، كما كان أيضاً من القائلين : «بأن من أذاع تلك الأسرار، فقد أخل بآداب الطريق، واستحق وقوع العقاب به»، وهذا ما يظهر جلياً فى قوله :

إذا النفوسُ أذاعتْ سرَّ ما علمتْ　　فكل ما حَملتْ من عقلها حَاشا
مَنْ لم يصنْ ســرَّ مولاه وسيده　　لم يأمنوه على الأسرارِ ما عاشا
وعاقبوه على مـا كان مِـنْ زللٍ　　وأبدلوه مكان الأنسِ إيحاشا
وجـانبوه فلـم يصلـحْ لَقــربهم　　لما رأوه على الأســرارِ نبَّـاشـا

انظر : سميح عاطف الزين، الصوفية، ص ٣٤٠.

(٢٠) Pantheismus بالألمانية Pantheism بالإنجليزية : وحدة الوجود، وهو:

١ ـ مذهب يقول إن الله والعالم حقيقة واحدة.

٢ ـ قد تغلب فى هذه الوحدة فكرة الألوهية، ويرد كل شىء إلى الله، فهو الموجود الحق، ولا موجود سواه، وكل ما عداه أعراض ومظاهر لوجوده، أو مجرد تجليات وفيوضات مستمدة منه. قال ابن عربى : «ما وصفناه بوصف، إلا وكنا نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده». فالقول بوحدة الوجود على هذا النحو وليد فرط إيمان، ولا تخلو من نزعة صوفية. عرفت وحدة الوجود فى التاريخ القديم والمتوسط. وأوضح ما تكون عند الرواقيين وأفلوطين من اليونان، وعند ابن عربى بين المسلمين، ولها مؤيدون فى التاريخ الحديث وعلى رأسهم إسبينوزا.

٣ ـ قد تغلب فى مذهب وحدة الوجود فكرة العالم، فلا يسلم إلا بوجوده، ويرد كل شىء إلى المادة، فهى حية بذاتها، وعنها نشأت الكائنات جميعها، وهذه وحدة مادية Panthéisme matérialiste قال بها- بوجه خاص- ديدرو Diderot وهولباخ Holbach.

٤ ـ لم يخل هذا المذهب من نقد لما فيه من إلحاد تارة، أو خلط بين حقيقتين متميزتين تارة أخرى.

ـ انظر : المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩ م، ص ٢١٢.

(٢١) «(. . .) وجد الغزالى. . . فى الصوفية الجواب الشافى عن تساؤله الفكرى والروحى. وقد كان أساتذته الكبار فى هذا المضمار: الجنيد والمكى والبسطامى

والشبلى. إلا أنه كان أرسخ منهم قدماً فى التبحر والصفاء الفكرى؛ لذا بذل جهده المطلق فى الدفاع عن مذهب السنة والجماعة، والتوفيق بينه وبين كل ما كان يقيم له وزناً. وقد ساعدت عوامل ثلاثة على نجاحه فى صياغة عقيدة صوفية تتفق مع هذا المذهب، هى:

أولاً: المفهوم القرآنى للكائن الأسمى الذى يباين العالم كل المباينة، والذى خلقه الله بفعل إرادته المطلقة (الأمر).

ثانياً: سلم الكائنات الأفلاطونى المحدث، الذى يمثل فيه العقل الكلى حلقة الوصل بين الله وخليقته.

وثالثاً: مفهوم الحلاج لحلول الله فى ثنايا النفس البشرية التى يستعملها كأداة له، كما جاء فى نظرية «عين الجمع».

- انظر : ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٣٨.

- ويقول أحمد أمين : «وأخيراً جاء الغزالى، فأراد أن يوفق بين الفقهاء والصوفية، ويفهم الناس أن كلاً منهم ضرورى فى الدولة. وكان هو نفسه فقيهاً وصوفياً، وألف فى ذلك كتابه الإحياء... فاستطاع أن يؤلف بين القلوب، ويعطف الناس على التصوف».

- انظر : أحمد أمين، (ظهر الإسلام)، الجزء الثانى، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٦٩م، ص ٧٦.

(٢٢) «وليس أدل على ضرورة الاهتمام بأمور المعاد والمعاش مما جرى للنبى ﷺ مع مجموعة غالوا فى عبادتهم وهجرهم للدنيا، وعندما جاءوا إليه، قال أحدهم : أنا أصوم ولا أفطر. والثانى : أنا أقوم ولا أنام. والثالث : لا أقرب النساء. فأجابهم ﷺ بعد أن نهاهم... وقال لهم : «**إننى أقوم وأنام، وأصوم وأفطر، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتى فليس منى**».

- انظر : أسعد السحمرانى (التصوف - منشؤه ومصطلحاته) دار النفائس، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٧٢.

(٢٣) عن انتشار الإسلام فى أفريقيا يقول عبد الرحمن بدوى : «إن انتشار الإسلام فى «السنغال، ومالى، والنيجر، وغينيا، وغانا، ونيجيريا وتشاد. . . إنما يرجع الشطر الأكبر من الفضل فيه إلى الطرق الصوفية. . . فكانت الزوايا والرباطات التى أسسها شيوخ هذه الطرق الصوفية بؤرات لنشر الدعوة الإسلامية بين الشعوب الوثنية فى غربى القارة الأفريقية وقلبها. ومرد هذا خصوصاً إلى اختلاط الصوفية بالطبقات الشعبية فى هذه البلاد، وعيشهم بين العامة والفقراء، مما أبدى لهؤلاء نماذج حية تتصف بالتقوى».

ويضيف أسعد السحمرانى إلى ذلك قائلاً: «يضاف إلى ذلك نشاط بعض الصوفية فى نشر الإسلام فى بلاد الهند والصين وماليزيا وإندونيسيا وغيرها مما كانت تسمى بلاد ما وراء النهر، والتى يوجد فيها مئات الملايين من المسلمين، مع العلم أن الفتح العربى الإسلامى لم يصل إليها، وإنما انتشر فيها الإسلام بفضل الدعاة والتجار والمتصوفين».

- انظر: أسعد السحمرانى: (التصوف - منشؤه ومصطلحاته)، دار النفائس، بيروت، ص ١٦٣.

(٢٤) عن مراتب الصوفية، راجع : كامل مصطفى الشيبى، (الصلة بين التصوف والتشيع)، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢م، الجزء الأول، ص ٤٨٥ وما بعدها.

- وانظر أيضاً: Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, Insel Verlag, Frankfurt am Main und Leipzig 1995, S. 284 ff.

(٢٥) يشرح ماجد فخرى (فلسفة النور عند السهروردى) قائلاً: «إن المرتكز الإشراقى الذى يعنى به كتاب «حكمة الإشراق» عناية خاصة، هو طبيعة النور وكيفية انتشاره. فالنور يوصف ههنا بأنه غير مادى، وغير قابل للتعريف فى وقت واحد. فإذا كان المقصود بما هو «ظاهر» أنه مستغن عن التعريف، فبين أن النور ـ باعتبار أنه أظهر ذات فى الوجود ـ إنما هو غنى عن التعريف. وهو باعتبار أنه الحقيقة التى تتخلل جميع الأشياء، داخل فى تركيب جميع الذوات كعنصر أصيل فى تركيبها، مادية كانت أو لا مادية. فكل شىء غير «النور الخالص» يتألف إما مما لا يفتقر إلى حامل،

وهو الجوهر المظلم، أو من صورة ذلك الجوهر، وهى أيضاً الظلام بذاته. والأجسام باعتبار أنها قابلة لتلقى النور أو الظلام، يجوز أن تسمى برازخ. وكل برزخ باعتبار ذاته ظلام ، وعليه فكل ما فيه من نور، إنما هو وارد عليه من مصدر خارجى.

(. . .) والنور من حيث صلته بالأشياء التى هى دونه، قد يصنف صنفين: نوراً فى ذاته ولذاته، ونوراً فى غيره ولغيره. والثانى منهما ينير الأشياء الأخرى، فهو لذلك نور لغيره لا لذاته. وسواء أكان النور لذاته أم لغيره، فهو ظاهر كل الظهور. وينبغى بهذا الاعتبار أن يوصف بأنه حى؛ لأن الحياة إنما هى هذا النحو من التجلى الذاتى بالفعل.

والأنوار الخالصة تؤلف سلماً من مراتب متدرجة على رأسها «نور الأنوار» وعليه تعتمد سلسلة الأنوار التى تنحدر منه، ونور الأنوار بوصفه أصل الأنوار ومصدرها، هو واجب الوجود. ذلك لأن سلسلة الأنوار لابد من أن تنتهى ارتقاء إلى نور أول، أو نور واجب. وذلك لأن عدم تناهى التسلسل محال. وهذا النور الواجب يسميه السهروردى : نور الأنوار، والنور القائم بذاته، والنور القدسى، وغير ذلك.

إن الصفة الأولى التى يتصف بها نور الأنوار هى الوحدانية. فنحن إذا افترضنا وجود نورين اثنين، وقعنا فى تناقض، هو أنهما يشتركان فى نور ثالث يعتمدان فى وجودهما عليه. لكن النور الواجب، لما كان واحداً فى الأصل، تولد منه بالانبثاق النور الأول، الذى هو واحد بالعدد وغير مركب؛ إذ يمتنع أن ينبثق من ذات مفارقة كلياً للظلمة ذات مكونة من النور ومن ضده ـ أى: الظلام ـ فالنور الأول إذن يختلف عن مصدره بدرجة كماله لا غير.

(. . .) يصف السهروردى صلة الأنوار العليا بالأنوار الدنيا بأنها صلة «قهر» وصلة الدنيا بالعليا بأنها صلة «عشق» كما جاء عند أنبدقليس. وهاتان القوتان : القاهرة والعاشقة تسودان العالم. فنور الأنوار الذى لا شىء بعده، يقهر كل شىء

آخر، ويعشق الذات العليا الكلية الجمال، التى هى نفسه. وفى هذا العشق الذاتى ينال منتهى السعادة، وهى الشعور بحيازة الكمال الأقصى والاستغراق فى تأمله».

ـ ا نظر : ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٤٠٦ وما بعدها.

ـ راجع أيضاً : شهاب الدين يحيى السهروردى، كتاب (حكمة الإشراق)، نشرة هنرى كوربين، طهران ١٩٥٢م، ص ١٠٦ وما بعدها.

ـ وانظر أيضاً : Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, S. 368 ff.

ـ و«يذهب الغزالى إلى أن لفظة (النور) تطلق على الله بالحقيقة، وعلى الأجسام المنيرة بالمجاز. فنحن نقول إن الباصرة أو العقل نوران، إذ هما يظهران الأشياء ويكشفان عنها. والعقل مع ذلك أولى باسم النور من العين، ما دام لا يظهر الأشياء المدركة وحسب، بل يظهر ذاته أيضاً ولا يخضع لقيودْ الزمان والمكان، وبالتالى فهو يحكى نور الله الذى خلق آدم ـ كما جاء فى الحديث ـ «على صورته ومثاله». وعالم الشهادة المحسوس هو صورة لعالم الملكوت الخارج عن الحس، والذى قد يدعى العالم الروحانى والعالم النورانى (المقابل للعالم الجسمانى والظلمانى)، الذى يذكره القرآن وسائر الكتب المنزلة».

ـ ا نظر : ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٣٨، ٣٣٩.

(٢٦) «(. . .) وكانت هذه العامة إذا زارت المشايخ الأحياء تزحف على وجوهها من مسافة بعيدة قبل وصول مجلسهم، . . . أما قبور المشايخ، فهى أماكن الرحمة والبركات، ترى العامة الجاهلة قبل أن تصل قبر الشيخ تتمسح بجدار مقبرته، وتخشع وتنادى به باكية : يا سيدى فلان، جئتك مستجيراً، فاغفر لى ذنبى، واقض حوائجى، ودمر أعدائى».

ـ انظر : أسعد السحمرانى، (التصوف ـ منشؤه ومصطلحاته)، دار النفائس، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٦٧.

ـ ويقول سميح عاطف الزين : «أما من جهة تقدير الأولياء وتقديس ذكرهم، فتقام لهم ـ وهم فى قبورهم ـ الموالد فى المواسم المعينة من كل عام، حيث يلتقى فى

محيطها خلق كثير، فيولم الصوفية هذه الموالد على حب أصحابها، وينحرون المواشى نذوراً لأربابها، ويرجعون منها ـ بالمقابل ـ بالأموال الوفيرة التى ينتزعونها من أقوات الفقراء وحلى النساء، مقابل السماح لهم بالنوم فى سرادقاتهم، وحضور مجالس الذكر التى تكتب فيها الاستغاثات بماء الزعفران والورد، يتفضل بها الشيوخ الأحياء على من حولهم، زاعمين أن توجيه هذه الاستغاثات إلى من فى القبور والأضرحة هو أقرب الطرق ليرفعوا عنهم الضر، ويكشفوا عنهم الكرب والبلاء، ويستنزلوا عليهم البركة، ويستمدوا المال والولد، ويدفعوا عن حقولهم آفات الزرع، ويكيدوا لخصومهم وسارقى أرزاقهم، ويقتصوا من أعدائهم فى أبنائهم وأموالهم. . . إلخ».

ـ انظر : سميح عاطف الزين، (الصوفية فى نظر الإسلام)، ص ١٧٥، ١٧٦.

(٢٧) Monismus بالألمانية تعنى : «واحدية ـ Monism (E) Monisme (F) ـ (أ) بوجه عام، نزعة فلسفية ترمى إلى رد الوجود أو المعرفة أو السلوك إلى مبدأ واحد، وتقابل الثنائية (Dualisme)، والتعددية (Pluralisme). (. . .) (ج) يسمى مذهب وحدة الوجود واحدية أيضاً ؛ لأنه لا يفرق بين الله والعالم. وتسمى: أحادية».

- انظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م، ص ٢٠٩.

(٢٨) يقول ماجد فخرى عن علة خلق العالم عند ابن عربى: «كانت الخليقة قائمة أصلاً فى الذهن الإلهى، كنماذج أزلية، يدعوها ابن عربى أعياناً ثابتة، إلا أن الله الذى كان «مخفياً» فى الأصل أراد أن يكشف عن ذاته، فأبدع الخليقة بأسرها بفعل الأمر، وهى منه كالصورة من المرآة، أو الظل من الشخص، أو العدد من الوحدة. أما حافزه على إخراج العالم من العدم إلى الوجود، فهو «حركة حب» كما جاء فى الحديث: «**كنت كنزاً مخفياً لم أعرف، فأحببت أن أعرف**» أما أسمى التجليات الإلهية، فهو الذات البشرية التى يردها ابن عربى إلى وجود آدم، ويدعوها الكلمة الآدمية، أو الإنسان الكامل، والحق أن وجود هذا الإنسان الكامل هو علة بقاء العالم ووجوده معاً».

- انظر: ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٤٢، ٣٤٣.

(٢٩) يقول قاموس Webster عن هذه النظرية : "Big Bang theory: hypothetical account for the formation of the universe by an explosion 10 - 15 billion yrs ago"

- انظر: Webster's Encyclopedic Dictionary of the English Language, Lexicon Publications, INC., Danbury, CT 1992, P. 96.

(٣٠) لفظ Kontingent مشتق من Kontingenz: ويعنى حدوث. وفى المعجم الفلسفى: «حدوث: Contingence (F) Contingency (E) ـ الحدوث: كون الشىء مسبوقاً بالعدم، وهو ضربان: حدوث زمانى وهو كون الشىء مسبوقاً بالعدم زماناً، وحدوث ذاتى وهو افتقار الشىء فى وجوده إلى الغير».

- انظر: المعجم الفلسفى، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩م، ص ٧٠.

- يقول ماجد فخرى: «يدور مذهب ابن عربى ـ كما يتبين من محتوى كتابيه «الفتوحات المكية» و «فصوص الحكم» ـ على مفهوم وحدة الوجود؛ مع أن نقطة الانطلاق فى تفكيره هى نظرية الكلمة. وعنده أنه لكل نبى من الأنبياء حقيقة خاصة به يدعوها كلمة، هى مظهر من مظاهر الذات الإلهية. ولولا تجليات هذه الذات فى تلك الكلمات، أو (التجليات النبوية)، لبقيت طبيعة الوجود الحق مستترة إلى الأبد».

- انظر: ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٤٢.

(٣١) يقول ماجد فخرى: «ومع أن ابن عربى يتحدث عن الجنس البشرى عامة، أو سلالة آدم، بعبارات الثناء المفرط هذه، فقد اختص الأنبياء والأولياء بفضل التقدم على سائر البشر. واعتبر محمداً الإنسان الكامل الحق. ولما كان الإنسان الكامل (هو) التجلى الأكمل للذات الإلهية، كان عبارة عن الكلمة النبوية التى تتجلى فى «الحقيقة المحمدية». إلا أنه ينبغى أن نفهم من هذه العبارة الروح أو الذات الأزلية التى تحمل آخر تجليات الكلمة الإلهية وأعلاها لا شخصية النبى محمد التاريخية. ويرد ابن عربى هذه الذات إلى العقل الأول، أو العقل الكلى عند الأفلاطونيين المحدثين. وما مجموع الأناس الكاملين، أو الأنبياء، إلا تجليات مباشرة لهذا العقل

الذى أنزل محمداً منه فى المنزلة العليا، وسواه من الأنبياء فى منازل متتالية. وليست الحقيقة المحمدية الكلمة الأولى التى يفصح الله من خلالها عن إرادته وحسب، بل هى مبدأ الخلق أو الإبداع الذى بواسطته أوجد الله العالم. من هذه الناحية كانت هذه الحقيقة شبيهة بالكلمة فى المسيحية التى «بها كوِّن كل ما كوِّن». وهى كذلك شبيهة بالمفهوم الشيعى للإمام الذى اعتبر خليفة لله على الأرض، والقطب الذى تدور الخليقة حوله، وعلة وجودها الجوهرية (. . .) وهكذا فالإنسان ـ فى عرف ابن عربى ـ تجلٍّ للعقل الكلى، والكائن الذى تنعكس فيه جميع صفات الله وكمالاته».

ـ انظر: ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ٣٤٣، ٣٤٤.

ـ قارن أيضاً: هانس هينرش شيدر، (نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين)، فى: عبد الرحمن بدوى، (الإنسان الكامل فى الإسلام)، الطبعة الثانية، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٦م، ص ١٠ وما بعدها.

(٣٢) يقول نيكولسون: «لم تجد الحياة الدينية الإسلامية مثالاً أعلى فى أى إنسان، إلا فى شخصية النبى محمد. فإذا بحثنا فى الصلات التى يعتقد المسلمون ـ وبخاصة الصوفية ـ بوجودها بين الله ورسوله من جهة، وبين الرسول وأنفسهم من جهة أخرى، فقد وصلنا إلى لب المسألة التى تصدينا لبحثها. ولكنا إذا بحثنا فى شخصية محمد فى ضوء ما ورد عنه فى القرآن من آيات، وما أثر عنه من الحديث فى الصدر الأول، وجدنا الفرق شاسعاً بين الصورة التى صور بها فى ذلك العهد، وبين الصورة التى صور بها الصوفية أولياءهم، أو تلك التى صور بها الشيعة إمامهم المعصوم ـ وظهر من المقارنة أن صورة شخصية الرسول لا تفضل عند الموازنة صورة الولى الصوفى، أو صورة الإمام الشيعى، إن لم تكن دونهما. ذلك أن الولى الصوفى، والإمام المعصوم، قد وصفا بجميع أنواع الصفات الإلهية، بينما وصف الرسول فى القرآن بأنه بشر، فيه كل ما للبشر من صفات النقص، وأنه ينزل عليه الوحى من ربه بين آن وآخر، ولكنه لا يتلقاه مباشرة عن الله، بل بواسطة الملك، وأنه لم ير الله قط، أو يطلع على أسراره، وأنه لا يتنبأ بالغيب، ولا يفعل

المعجز وخوارق العادات، بل هو عبد من عباد الله، ورسول من رسله، هكذا كانت شخصية الرسول التاريخية، حتى لقد صعب على معاصريه التصديق به، وعجبوا من أمره عندما أنكر كل شىء خارق للعادة، ولما توفى قام عمر بن الخطاب، فقال: «إن رجالاً من المنافقين يزعمون أن رسول الله قد توفى، وإن رسول الله ـ والله ـ ما مات، ولكنه ذهب إلى ربه. . . والله ليرجعن رسول الله، كما رجع موسى، فليقطعن أيدى رجال وأرجلهم، زعموا أن رسول الله مات».
هذه الأفكار التى أشار إليها عمر سرعان ما نمت وتطورت، بعد انتشار الإسلام فى غربى آسيا، واتصاله بحضارات قديمة وتقاليد وعقائد استعصى عليه أن يجتثها من جذورها، فتغلغلت فيه، وظهر أثرها فى كل ناحية من نواحيه. وتحت تأثير هذه العوامل تغيرت فكرة المسلمين عن شخصية الرسول تغيراً يتفق ومقتضيات الشعور الدينى وتطوره.

أما الاعتقاد بأزلية الوجود المحمدى فقد ظهر فى عصر مبكر جداً عند الشيعة، ثم أخذ به أهل السنة من بعدهم. وقد أشير إليه فى طائفة من الأحاديث الموضوعة، مثل الحديث المشهور: « **كنت نبياً وآدم بين الماء والطين**» ـ أى: قبل خلق جسد آدم ـ وقد ذكر أتباع هذه النظرية أن أول شىء خلقه الله هو الروح المحمدى، أو النور المحمدى الذى ظهر بصورة آدم ثم بصورة كل نبى بعده، حتى ظهر أخيراً فى صورة النبى محمد نفسه، على رأى أهل السنة، أو أنه استمر يظهر بعد محمد فى صورة على وأهل بيته، كما هو مذهب الشيعة. أما الصوفية، فيؤولون النظرية تأويلاً خاصاً بهم. فالنور المحمدى عندهم هو الروح الإلهى الذى نفخ الله منه فى آدم، أو هو شىء أشبه بالعقل nous الذى قال به أفلوطين، وعده أول الفيوضات التى صدرت عن «الواحد الحق»، أو أشبه بالكلمة الإلهية التى ذكر بعض الغنوصيين المسيحيين أنها تظهر بصورة الأنبياء، وأنها مصدر الوحى.

ولكن النظرية الإسلامية فى «الكلمة الإلهية» نظرية متعددة الصور، منصبغة إلى حد كبير بالصبغة الصوفية. ولذا يتعذر فهم تفاصيلها فى أغلب الأحيان على الرغم من وضوح معالمها الرئيسية. فمحمد ـ أو بالأحرى الحقيقة المحمدية ـ

لا الصورة المحمدية الجسدية ـ هو مبدأ الحياة ومركزها فى العالم. فهو بهذا المعنى روح كل شىء وحياته. وهو من جهة أخرى الواسطة بين الله وعباده، والمنبع الذى يفيض منه على العارفين معرفتهم بالله على نحو ما يعرف الله نفسه، وتصل إليهم منه العطايا والمنح الإلهية.

وقد أشرت فى كلامى عن الحلاج إلى الأثر الذى أخذه الصوفية عن اليهود، وهو قولهم: «إن الله خلق آدم على صورته»، وإلى أن الحلاج قد فهم هذا الأثر على معنى أن الله تعالى قد ظهر بصورة آدم الذى تجلت فيه الطبيعة الإلهية الكاملة بصفتيها: اللاهوت والناسوت. ولكن نظرية الحلاج تطورت من بعده على يد محيى الدين بن عربى وعبد الكريم الجيلى، واتخذت أساساً لبحوث فلسفية بعيدة المدى. فإن محمداً فى نظرية هذين المؤلفين حل محل آدم فى نظرية الحلاج. وأريد بمحمد ـ لا الشخصية التاريخية المعروفة بنبى المسلمين ـ بل «الكلمة» الإلهية، أو الإنسان الكامل. وفى هذا المعنى يقول الجيلى: «اعلم أن الإنسان الكامل نسخة الحق تعالى، كما أخبر ﷺ ، حيث قال: «**خلق الله آدم على صورة الرحمن**» وفى حديث آخر: «**خلق الله آدم على صورته**». وذلك أن الله تعالى حى عليم سميع بصير متكلم، وكذلك الإنسان حى عليم إلخ... ثم اعلم أن الإنسان الكامل هو الذى يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك، بحكم المقتضى الذاتى فإنه المعبر عن حقيقته بتلك العبارات، والمشار إلى لطيفته بتلك الإشارات، وليس لها مستند فى الوجود إلا الإنسان الكامل. فمثاله للحق مثال المرآة التى لا يرى الشخص صورته إلا فيها، وإلا فلا يمكنه أن يرى صورة نفسه إلا بمرآة الاسم (الله)، فهو مرآته، والإنسان الكامل أيضاً مرآة الحق. فإن الله تعالى أوجب على نفسه ألا ترى أسماؤه وصفاته إلا فى الإنسان الكامل».

لهذا قال محمد ـ أو يعتقد الصوفية أنه قال ـ : «من رآنى فقد رأى الله». كما قال المسيح: «من رآنى فقد رأى الأب» فمحمد إذن ليس المصدر الذى يستمد منه جميع الأنبياء والأولياء علمهم بالله فحسب، بل هو الحقيقة الإلهية السارية فى الوجود بأسره، كما أنه العلة الأولى فى خلق كل ما هو مخلوق، والعقل الكلى

الذى يصل ما بين الوجود المطلق (الله) وبين عالم الطبيعة. وهو ممثل العناية الإلهية التى تحفظ على العالم كيانه وتدبيره. وهو خليفة الله الذى ظهر فى هذا العالم لكى يظهر فيه جلال من أوجده، وليس العالم إلا صورة الحقيقة المحمدية، كما أن الحقيقة المحمدية ليست إلا صورة الله، فالإنسان الكامل هو العالم الأصغر، والعالم نفسه هو العالم الأكبر. ولهذا قال بعضهم فى وصف الإنسان الكامل (الحقيقة المحمدية): كل جمال فى الوجود مستعار من جماله، متقوم به. فجماله هو المشاهد فى كل جمال، ونوره هو المشاهد فى كل نور: هو نور الشمس والقمر والنجوم، وعلى الذين يحبون النبى أن يشاهدوا كماله فى كل ما هو جميل، ويتأملوه ويقدسوه فى قلوبهم، ويثنوا عليه بألسنتهم. وقد كان شيخ من شيوخنا كلما وقع نظره على شىء جميل، أو فكر فى شىء جميل، يقول: صلى الله عليك يا رسول الله.

وقد أشرنا من قبل إلى اعتقاد الصوفية فى أزلية النور المحمدى الذى ظهر فى صور جميع الأنبياء من آدم إلى عيسى، ثم ظهر أخيراً فى صورة الرسول محمد نفسه. ولكن ظهوره لم ينته فى نظر الصوفية بموته، فإنهم يعتقدون أنه هو الذى لا يزال يظهر فى صور الأولياء الذين يقتبسون من نوره، ومن هنا كانت الصلة التى تربط أهل التصوف بمحمد أقوى وآكد من تلك التى تربط أهل السنة به، مهما كانت درجتهم فى التقوى، ومهما عظمت محبتهم له ؛ لأن هؤلاء الأخيرين لا ينظرون إليه إلا نظرتهم إلى المثل الأعلى فى الدين والأخلاق. وهم من أجل هذا يعظمونه ويوقرونه. ولكن التعظيم والتوقير شىء والمحبة شىء آخر. والمحبة بالمعنى الصوفى معناها فناء المحب فى المحبوب. وقد سبق أن ذكرنا أن الصوفية يدّعون الاتحاد بالله، ولذا كانت لهم من هذه الناحية أعظم صلة روحية بالنبى ؛ لأن النبى هو المثل الأعلى للولى، أو المجلى الأعظم لتلك الصلة الخاصة التى يطلق عليها الصوفية اسم الولاية، من حيث إنه يمثل فى نظرهم الإنسان الكامل الذى تجلت فيه جميع الصفات الإلهية. فهو ولى من حيث باطنه، رسول من حيث ظاهره. ومقامه من حيث الولاية أعظم وأعلى فى نظر الصوفية من مقامه من حيث النبوة والرسالة.

ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبى والممثلين الشخصيين له فى خلافته عن الله. وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة، لخرب العالم، وعمته الفوضى. ولولا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى الخلق. ولذا كثيراً ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هى أليق بالجناب الإلهى، أو بالحقيقة المحمدية منها بهم. وليست لغة هؤلاء القوم لغة إلحاد وغطرسة، ولكنها فى الحقيقة لغة أناس أرادوا أن يصفوا الله، فوصفوا أنفسهم ؛ لشعورهم بأنه هويتهم. أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدى، فوصفوا أنفسهم، لشعورهم بأنه حى فعال فيهم.

والاعتراف بفضل النبى وأسبقيته أمر معترف به، حتى عند أكثر أولياء المسلمين اعتزازاً بولايته. يقول أبو يزيد البسطامى ـ وقد سئل عن جواز تفضيل الأولياء على الأنبياء: «مثل ما حصل للأنبياء ـ عليهم السلام ـ كمثل زق فيه عسل، ترشح منه قطرة. فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء. وما فى الظرف مثل ما لنبينا صلى الله عليه وسلم».

ـ انظر : نيكولسون، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه)، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا عفيفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩م. ص ١٥٨ وما بعدها.

(٣٣) عن حب الرسول يقول نيكولسون: «وتذكرنا اللغة التى يعبر بها الصوفية عن حبهم للنبى فى أغلب الأحيان بلغة الأناشيد الدينية التى تدور معانيها حول حب الله. فالنبى حبيب الله، وهو لهذا السبب حبيب الصوفية جميعهم. بل إننا نسمع بعض الصوفية يتكلم عن الاتحاد الصوفى به، أو عن الفناء فيه ولم يكف فى نظرهم تقليده فى أفعاله وأخلاقه، بل تاقت نفوسهم إلى دوام حضوره معهم. ولذا يراه المريدون فى شتى الصور فى النوم واليقظة. فقد يراه مريد فى صورة أحد الأولياء ويعرفه، ولكن الأغلب أنه يرى فى المنام. ورؤيته فى المنام من الأمور العادية فى الحياة الصوفية الإسلامية؛ وقد يكون لها أثر بالغ فى تشكيل هذه الحياة فى ظاهرها وباطنها. وها كم مثالاً يوضح حالة كثيرة الوقوع:

يقول الهجويرى: «من المأثور عن الجنيد البغدادى أنه كان يرفض الكلام فى

التصوف فى حياة أستاذه السرى السقطى. ولكنه ذات ليلة سمع النبى يقول له فى منامه: يا جنيد، تحدث إلى الناس، فقد جعل الله من كلامك سبباً لنجاة كثير من الخلق. . . فلما استيقظ خطر فى نفسه أنه أفضل من سرى لأن النبى أمره أن يعظ الناس. ولكن لما أصبح الصباح، أرسل سرى إلى الجنيد أحد مريديه ، ومعه الرسالة التالية: إنك لم تتحدث إلى مريديك عندما ألحوا عليك بالتحدث إليهم، ورفضت فى ذلك شفاعة شيوخ بغداد وتوسلى الخاص. والآن وقد أمرك النبى، فلابد لك من إطاعة أمره. فقال الجنيد: فعلمت أن مرتبة سرى أعلى من مرتبتى، لأنه كان على علم بأسرار نفسى. فذهبت إليه، وطلبت منه العفو، وسألته كيف عرف أننى رأيت النبى فى المنام، فقال: إننى رأيت الله فى المنام، فأخبرنى أنه أرسل إليك رسول الله ليأمرك بالخروج إلى الوعظ. ويعلق الهجويرى على هذه القصة بقوله: إن فيها شاهداً على أن المشايخ على علم دائم بالأحوال الباطنية عند مريديهم.

وإذا توسل الصوفى برسول الله كان له هدى فى حيرته، وعوناً فى ملمته، وسلوى فى أحزانه. ولكن وساطة النبى قد تعطى ما هو أكبر من كل هذا وأعظم: قد تعطى رؤية الله. يقال إن أبا حمزة البغدادى عرضت له حال الوجد، فرأى الله فيها وجهاً لوجه. ويعلق فريد الدين العطار على ذلك بقوله: «إن الله تعالى إذا أنعم على أحد من المسلمين برؤيته، فإن هذه الرؤية لا تحصل له من ذاته، بل بواسطة نور روح محمد ـ عليه السلام ـ وإن مائة من الأولياء لا يبلغون مقام رتبة النبى، ولكن فى استطاعة النبى أن يمنح أمته جزءاً مما حظى به من السعادة الحاصلة عن رؤية الله تعالى، كما أسمع موسى قومه كلمات الله التى كلمه الله بها فى محضر منهم.

وهناك أيضاً مسألة الشفاعة، وهى أحد أصول العقائد فى الإسلام. فإن من واجب كل مسلم أن يعتقد فى شفاعة الرسول يوم القيامة، يوم يطول وقوف الناس فى المحشر، فيتضرعون إلى الله تعالى أن يصرفهم عن موقفهم، ولو إلى النار. والرأى الذى عليه أهل السنة هو أن الشفاعة للنبى دون غيره. ولكن أولياء الصوفية

يدّعونها لأنفسهم، باعتبارها جزءاً مما ورثوه عن النبى عليه السلام. ولذا ترونهم يتنافسون فى الوعود التى يقطعونها أمام كل من أحبوهم، أو أسدوا إليهم معروفاً، بل وكل من رأوهم، بأن الله تعالى سيغفر لهؤلاء جميعاً من أجلهم. وفى هذا على أقل تقدير تصوير لعلاقة شخصية بين الشفيع والمشفوع له، قد يصحبهاً فى بعض الأحوال شعور عميق بالمعصية.

(. . .) وإليكم أمثلة يتبين فيها الشعور الشخصى الذى شعر به بعض المتصوفة نحو النبى، وهى من أقوال الشيخ عبد الرحمن البرعى، أحد متصوفة اليمن فى القرن الثانى عشر الميلادى، يقول:

يا سيدى يا رسول الله يا أملى — يا موئلى يا ملاذى يوم يلقانى
هبنى بجاهك ما قدمت من زلل — جوداً ورجح بفضل منك ميزانى
واسمع دعائى واكشف ما يساورنى — من الخطوب ونفّس كل أحزانى
فأنت أقرب من ترجى عواطفه — عندى وإن بعدت دارى وأوطانى
وفيك يا بن خليل الله يوم غد — ألوذ من سوء زلاتى وعصيانى

***

فخذ بيدى بالعفــو يـــا من — إذا ناديته لبّـــى ســريعا
وقل عبد الرحيم غدا رفيقى — وما يخشى رفيقك أن يضيعا
يا سيدى يا رسول الله خذ بيدى — فى كل هول من الأهوال ألقاه
إن كان زارك قوم لم أزر معهم — فــإن عبدك عاقته خطاياه
والعفو أوسع عن تقصير من قعدت — به الذنوب فلم تنهـض مطاياه

***

يـــا صاحب القبــر بيثـرب — يا منتهى أملى وغاية مطلبى
يا من نرجيه لكشــف عظيمة — وحلّ عقد ملتـــو متصعب
يا من يجود على الوجود بأنعم — خضر تعم عموم صوب الصيب
يا غوث من في الخافقين وغيثهم — وربيعهم فى كل عـــام مجدب
يـــا رحمـة الدنيا وعصمة أهلها — وأمان كل مشـــرّق ومغرّب

انظر: نيكولسون، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه)، نقلها إلى العربية وعلق عليها أبو العلا عفيفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٩ م، ص ١٦٣ وما بعدها.

(٣٤) «. . . وأضافوا إلى ذلك القول بالشواهد، أى: استحسان النظر إلى وجوه الأحداث الحسنة، فكانوا يرون أن الله تعالى يصطفى أجساماً حسنة جميلة، فيحل فيها. يقول ابن الجوزى: «بلغنى عن هذه الطائفة التى تسمع السماع أنها تضيف إليه النظر إلى وجه الأمرد، وربما زينته بالحلى ومصبغات من الثياب والحواشى، وتزعم أنها تقصد بها الازدياد فى الإيمان بالنظر والاعتبار والاستدلال بالصنعة على الصانع». ويقول فى مكان آخر: «اعلم أن المتصوفة فى صحبة الأحداث على سبعة أقسام، القسم الأول: أخبث القوم، وهم ناس تشبهوا بالصوفية، ويقولون بالحلول، زعموا أن الحق تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعانى الربوبية. ومنهم من قال هو حال فى المستحسنات، وقد أوردوا على زعمهم أحاديث موضوعة، اخترعوها، مثل الحديث المختلق: «اطلبوا الخير عند حسان الوجوه». والحديث الآخر المخترع: «ثلاث يزدن قوة النظر: النظر إلى الخضرة، وإلى الماء الجارى، وإلى الوجه الحسن».

(. . .) ومن الصوفية من تجاسروا على تبرير هذا الفساد بأسباب زائفة صوفية، فيقولون: «إن المحب يصل من خلال تأمل جمال المخلوق إلى معرفة جمال الخالق، ومن الحسن المتكثر إلى الجمال المطلق. ويقولون: «إن التأمل الأفلاطونى فى أثناء الإنشاد للجمال الجسمانى لهؤلاء الفتيان المرد يفيد فى أن يبث فى النفس رؤيا الجمال. ثم إن الإغراء الشهوانى إذا تغلب عليه المرء قبل الموافقة، يمثل عندهم فضيلة زهدية يرضى الله عنها.

- انظر: عرفان عبد الحميد فتاح، (نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها)، دار الجيل، بيروت ١٩٩٣م، ص ٨٦ - ٨٨.

- ويقول الطوسى عن مذهب الحلمانية المنسوبين إلى ابن حلمان الدمشقى: «وكان أصله من فارس، ومنشؤه حلب، وأظهر بدعته بدمشق، فنسب إليها، والذى كان يرى أن الله يحل فى الجميل من الناس، باعتباره تعالى جميلاً يحب الجمال. ومن هنا اعتادوا فيما ذكر المؤرخون أن يسجدوا لذوى الحسن من الخلق، تعبيراً عن هذه الصيغة. وكانوا يرون أن من عرف الإله على الوصف الذى يعتقده هو زال عنه الحظر والتحريم، واستباح كل ما يستلذه ويشتهيه».

- عن عرفان عبد الحميد فتاح، المرجع السابق، ص ٨٧.

- ويشبه ذلك أيضاً ما رواه ابن تيمية فى منهاج السنة النبوية: «قال الإمامى: وذهب بعضهم إلى أن الله ينزل كل ليلة جمعة بشكل أمرد راكباً على حمار، حتى إن

بعضهم ببغداد وضع على سطح داره معلفاً يضع كل ليلة جمعة فيه شعيراً وتبناً، لتجويز أن ينزل الله على حماره على ذلك السطح، فيشتغل الحمار بالأكل، ويشتغل الرب بالنداء: هل من تائب، هل من مستغفر ـ تعالى الله عن مثل هذه العقائد الرديئة فى حقه تعالى ـ وحكى عن بعض المنقطعين التاركين للدنيا من شيوخ الحشوية أنه اجتاز عليه فى بعض الأيام نفاط، ومعه أمرد حسن الصورة، قطط الشعر، على الصفات التى يصفون ربهم بها. فألح الشيخ بالنظر إليه، وكرره، وأكثر تصويبه. فتوهم فيه النفاط، فجاء إليه ليلاً، وقال: أيها الشيخ، رأيتك تلح بالنظر إلى هذا الغلام، وقد أتيتك به. فإن كان لك فيه نية، فأنت الحاكم. فحرد الشيخ عليه، وقال: إنما كررت النظر إليه، لأن مذهبى أن الله ينزل على صورة هذا الغلام، فتوهمت أنه الله تعالى. فقال له النفاط: ما أنا عليه من النفاطة أجود مما أنت عليه من الزهد مع هذه المقالة».

ـ انظر: ابن تيمية، (منهاج السنة النبوية)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ، الجزء الأول، ص ٢٦١.

(٣٥) قام الدكتور إبراهيم الدسوقى شتا بترجمة كتاب سنائى الغزنوى «حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة» من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية، وقد بذل فى عمله هذا مجهوداً جباراً يستحق عليه كل الثناء والتقدير. وانظر:

ـ سنائى الغزنوى، (حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة)، ترجمها إلى العربية وقدم لها وشرحها الدكتور إبراهيم الدسوقى شتا، دار الأمين، القاهرة ١٩٩٥م.

(٣٦) «. . .» يقول العطار: إن رحلة النفس مراحلها سبع بعدد المقامات، ويسمى المقام وادياً. والوديان التى يقطعها المسافر السالك هى أودية الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحيرة والفقر والفناء. وبعد ذلك فليس ثمة سير ولا طريق؛ لأنه بعد قطع تلك المسافات تقع الجذبة، وينمحى كل شىء. ويتحدث العطار عن مقام العشق، فيقول: إن حب الصورة أو الجسد هو أدنى مراتب المحبة. والجسد ليس سوى أخلاط ولحم ودم، فأى جمال فيه؟ ليس الجمال إلا الجمال المعنوى. ويروى العطار حكاية عن تلميذ أحب وتدله فى الحب، حتى أنساه المواظبة على الحضرة. فعلم الأستاذ، واستحضر جاريته التى أحبها التلميذ، وأعطاها مسهِّلاً وفَصَدها، واحتفظ بأخلاطها ودمها فى طست أعده لذلك. ثم طلب التلميذ، وأطلعه على الجارية بعد ذبولها. وأشار إلى الطست وما فيه، فقد كان هو الفرق،

والذى يصنع جمالها المادى. وثاب التلميذ لرشده، وعاد للمواظبة على الحضرة.
ويقول العطار فى المعرفة: إن شمسها عندما تشرق يصيب منها كل أحد على قدر حاله. ويمثل العطار لفناء الخبيث والطيب بالعود والحطب، تلقى بهما فى النار، فيحترقان ، ويتخلف عنهما رماد متشابه فى الظاهر، ولكنه ليس كذلك فى الحقيقة، فإن ينعدم أحدهما فهذا هو الفناء، وأما ما يفنى عن الفناء، فإنه يبقى بقاء العود بعد الاحتراق. وهو يمثل لفكرة الفناء بزيت المصباح الذى يحترق، فيستحيل دخاناً أسود، فيخرج عن زيتيته، ولكنه يبعث النور. والذين يصلون إلى مقام الفناء قليلون، فيبلغون درجة الوصال والاتحاد بالله. وليس معنى الاتحاد الحلول، وإنما معناه الاستغراق فى الكل. ويقول العطار للمريد: لا تكن حلوليّاً، أيها الفضولى، إذ ليس الرجل المستغرق حُلوليّاً».

ـ انظر: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، دار الرشاد، القاهـرة ١٩٩٢م، ص ٢٩٩.

(٣٧) قارن: Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, S. 426 ff.

(٣٨) انظر عن جلال الدين الرومى: نيكولسون، (فى التصوف الإسلامى وتاريخه)، ص ١٥١ وما بعدها.

ـ وراجع أيضاً: Schimmel, Der Islam III, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, Berlin, Köln 1990, S. 216 ff.

(٣٩) يقول عبد المنعم الحفنى عنه: «التبريزى (شمس الدين): محمد بن على بن ملك داد تبريزى، وشهرته شمس الدين. . . أصله من تبريز، وكان سواحاً جوّاباً، التقى بالشاعر الصوفى جلال الدين الرومى فى قونيه، فحوّله من مدرس فقه إلى صوفى صاحب طريقة من أشهر الطرق الصوفية، هى طريقة المولوية، نسبة إلى مولانا جلال الدين الرومى. وفجّر فيه طاقات إبداعية وجدانية، كتب بها ديوان شمس تبريز، وهو قصائد غزلية بلغ عدد أبياتها ٣٥٠٠ بيت، وجاء تأليفه للديوان، وتضمينه لاسم التبريزى بحيث يظن أنه هو نفسه المؤلف. وقيل فى تسمية الرومى للتبريزى باسم شمس، والشمس: إنه كان آية فى صباحة الوجه، وحسن القوام، ودماثة الخلق، وبلاغة اللسان. وقد أحبه الرومى حباً ملك عليه نفسه، وكان مصدر إزعاج لأهله وأولاده وأصحابه، ويحكى الرومى عن لقائهما ـ وكان يستمع

إليه مأخوذاً ـ فسأله: لماذا تأخذ نفسك بدراسة الفقه؟ فأجاب الرومى: لأعرف الشرع. فقال التبريزى: أليس الأجدى أن تعرف صاحب الشرع ؟ إن العلم إن لم يجردك من نفسك، فالجهل خير منه. ولزمـه الرومـى لا يبرحه، حتى إنه حبس نفسه معه فى حجرة واحدة أربعين يوماً، سرت فيه منه روح التصوف، فاعتزل التدريس، وانخرط فى الطريقة».

ـ انظر: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، ص ٧٥.

(٤٠) يقول عبد المنعم الحفنى: «ويبدو أن الرومى كان دائماً فى حاجة إلى هذه الصحبة الروحية، فبعد التبريزى، كان شديد التعلق بتلميذه حسام الدين جلبى، وهذا الأخير هو الذى طلب إليه تأليف هذا الأدب العظيم الذى اختص به الرومى، ليكون تراثاً للأجيال من بعده. وزاد فى طلبه بأن يجعله على طريقة حديقة الحقيقة للشاعر الصوفى سنائى، أو منطق الطير للشاعر الصوفى فريد الدين العطار».

ـ انظر: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، ص ١٨٤.

(٤١) عن جلال الدين الرومى والناى، راجع: الدكتور عناية الله إبلاغ الأفغانى (جلال الدين الرومى بين الصوفية وعلماء الكلام)، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٨٧م ص ١٤٣، ١٤٤.

ـ وانظر أيضاً: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، ص ١٨٥.

(٤٢) يقول عبد الرحمن بدوى: «أما عن فهم الغرب لحافظ فقد ترجح بين نزعتين: نزعة ترمى إلى تفسير حافظ كما يبدو من أقواله، وأخرى لا تريد أن تأخذ بظاهر اللفظ، بل تقول إن له معنى صوفياً باطناً، فتفسر حافظاً هذا التفسير الصوفى الرمزى الذى نجده خصوصاً عند شراح حافظ من الشرقيين، وعلى رأسهم شمعى مسرورى. والنزعة الثانية يمثلها فون همر وأغلبية المؤرخين الفيلولوجيين الذين عُنوا بحافظ».

ـ انظر: عبد الرحمن بدوى، مقدمته للترجمة العربية لديوان جيته: (الديوان الشرقى للمؤلف الغربى)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠م، ص ٤٣.

(٤٣) عن يونس إمره راجع: Annemarie Schimmel, Gärten der Erkenntnis. Das Buch der vierzig Sufi - Meister, Diederichs Verlag, München 1982, S. 173 ff.

(٤٤) انظر الهامش رقم ١٥.

(٤٥) «إن مدعى الطرقية منحوا نفوذاً زمن الحكام المستبدين فأصابهم حظ من الثراء أفسدوا به الدين، وبواسطة نفوذهم... «جعلوا كثيراً من المدارس تكايا البطالين الذين يشهدون لهم زوراً بالكرامات المرهبة، وبه حولوا كثيراً من الجوامع مجامع للطالبين، وبه جعلوا زكاة الأمة ووصاياها رزقاً لهم، وجعلوا مداخيل أوقاف الملوك والأمراء عطايا لأتباعهم».

إن شكوى الكواكبى فى المشرق من مدعى الطرقية الذين عملوا فى تجهيل العامة، وشجعوا التخاذل والاستسلام يماثلهم جماعات فى المغرب العربى حيث يصور الشيخ عبد الحميد بن باديس الحالة بقوله: «لقد سيطرت الطرق الصوفية على الفكر الإسلامى والمجتمع المغربى ـ فى القرن التاسع عشر ـ سيطرة مذهلة، فبلغ عدد الزوايا فى الجزائر ٣٤٩ زاوية، وعدد المريدين أو الإخوان (٢٩٥٠٠٠) مريد، والفقهاء الذين عرفوا بمعارضتهم الصوفية أصبحوا بدورهم طرقيين، فساد الظلام، وخيم الجمود، وكثرت البدع، واستسلم الناس للقدر... وهذه الظاهرة الاجتماعية أدت إلى تعطيل الفكر وشل جميع الطاقات الاجتماعية الأخرى. «إن الخطير عند هؤلاء الطرقيين أن الاستعمار قد نجح فى استغلالهم بشتى الأساليب، فأصبحوا معيناً له على قهر الناس. لقد وجد الاستعمار فى الطرقيين المنحرفين مطية» يركبها إلى أغراضه، إنه يريد أن يفسد الأخلاق، ويهدم الدين فى النفوس، فوجد هؤلاء المشايخ أحسن ركوبة، وأطوع وسيلة، وأخلص خادم، فصيرهم جنوده فى قتل الأمة، فأفسدوا دينها، وعلموها الخمول والجمود والذلة والاستسلام للعدو، وجردوها من الثقة بالنفس،... وأن حظ المسلم فى الآخرة، أما فى دنياه فهو للشقاء والتعاسة والحرمان». (...) ويصورهم مؤرخ جزائرى هو محمد على دبوز بقوله: «كان هؤلاء المشايخ جاهلين فاسدين لا تهمهم إلا شهواتهم، فحرصوا على بقاء الجهل الذى يقيد العامة لهم ليستغلوها كما يريدون ويبتزوا أموالها، ويسيطروا عليها، ويسخروها فى شهواتهم...».

ـ انظر: أسعد السحمرانى، (التصوف ـ منشؤه ومصطلحاته)، دار النفائس، بيروت ١٩٨٧م، ص ١٦٦، ١٦٧.

(٤٦) راجع : Schimmel, Mystische Dimensionen des Islam, S. 338.

(٤٧) يقول كامل مصطفى الشيبى: «(. . .) ولما ظهرت الطرق الصوفية، تطورت عن الملامتية طريقة أطلقت على نفسها «القلندرية»، وأقدم من نعرف من شيوخهم السيد قطب الدين حيدر التونسى (ت ٦١٨هـ/ ١٢٢١م)، ويقال إنه أباح لأتباعه تناول الحشيش الذى أطلق عليه فيما بعد اسم «مدامة حيدر»، وصار ذلك دستوراً للطريقة مع تقاليدها الأخرى التى تتمثل فى حلق شعر الوجه كله، وأحياناً حلق اللحية وإعفاء الشارب. على عكس السنة الإسلامية، وعدم التقيد بالآداب الاجتماعية المتعارف على اتباعها، وإهمال أداء الواجبات الشرعية. ويضيف المتأخرون إلى هذا كله لبسهم جلود الضأن. وكان موقف المصنفين من أتباع هذه الفرقة شديداً، فشبهوهم بالشعر الزائد الذى ينبغى التخلص منه».

ـ انظر: الدكتور كامل مصطفى الشيبى، (الصلة بين التصوف والتشيع)، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار الأندلس، بيروت ١٩٨٢م، ص٥٤٩.

(٤٨) فرقت الصوفية بين الحقيقة والشريعة، وذهب غلاتهم إلى احتقار الشريعة، وتقديم الحقيقة عليها. يحكى عبد المنعم الحفنى عن جلال الدين الرومى: «. . . وكان الرومى يملى على تلميذه، فجاء المثنوى كما يقول: «أصول أصول أصول الدين»، يعنى أنه كتاب فى علم الحقيقة الذى يعد أساساً لمعرفة الكتاب والسنة، وهما أصل الدين. ومن أقوال الرومى فى ذلك بأن من يريد الوصول بالظاهر فهو مخطىء؛ إذ الوصول يبتنى على الحقيقة، وليس على الظاهر. ومن لا يعرف الحقيقة فإنه لا يدرى ما الكتاب ولا الإيمان. ويقول الرومى عن المثنوى أيضاً: «هو فقه الله الأكبر»، لاشتماله على مسائل تعد فقهاً أكبر، لانصرافها إلى تصفية القلب، وتطهير النفس، وتجلية العقل، وهذا هو الفقه الأكبر؛ لأن تلك مهمة أكبر من الفقه المتعلق بالنكاح والطلاق والبيع والشراء».

ـ انظر: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، ص ١٨٤.

ـ ويقول عرفان عبد الحميد: «(. . .) ولقد رافق هذا الاعتماد المتزايد على أسلـوب التأويل الرمـزى، ازدراء وتنديـد بالفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والاستنباط وعموم المفسرين، ممن صاروا يلقبون من قبل الصوفية بـ «علماء الرسوم

والظاهر». يقول ابن عربى: «ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته، العارفين به من طريق الوهب الإلهى، الذين منحهم أسراره فى خلقه، وفهم معانى كتابه، وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام».

(. . .) وكان الحلاج يقول: «ستر الله عنك ظاهر الشريعة ، وكشف لك حقيقة الكفر ، فإن ظاهر الشريعة كفر خفى ، وحقيقة الكفر معرفة جلية.

وإلى هذا المعنى يشير جلال الدين الرومى فى المثنوى: «إنك عابد صنم ، لو بقيت أسير الصورة. فدع صورة الصنم ، وانظر إلى الحقيقة».

(. . .) ويقول الهجويرى فى الكشف: «الشريعة من غير الحقيقة نفاق. والحقيقة من غير الشريعة إلحاد ، وتداخلهما كتداخل الروح والجسد ، إذا فصلت الروح عن الجسد يضحى بعدها جثة هامدة ، وتتلاشى الروح، كما تتلاشى الريح. وإقرار المسلم بالإسلام يشملها جميعاً، فقوله: لا إله إلا الله، هو الحقيقة. وقوله: محمد رسول الله، هو الشريعة، فمن أنكر الحقيقة كفر، ومن رفض الشريعة تزندق».

(. . .) ولقد سرت هذه النزعة العدمية (Anti - Nomianism) التى لا تعترف بحدود الشرع المنزل إلى صفوف غلاة الصوفية ممن: «أباحوا لأنفسهم اطراح الشرائع، وزعموا أن الإنسان ليس فرضاً، ولا تلزمه عبادة، إذا وصل إلى معبوده»، وزعم البعض: «أن المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا درجة الولاية التى سموها المنزلة الخاصة». وتأول البعض قوله تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [الحجر: ٩٩]، قائلاً: «إذا وصلت إلى مقام اليقين سقطت عنك العبادة».

(. . .) فالبرهمى يقول عن نفسه: «فى اللحظة التى تتجلى أو تنبعث المعرفة فيها فى نفسى، حيث أصبح متحداً مع براهما، لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة»، وعند الغنوصيين عموماً: «التأمل فى الكائن الأعلى يجعل الأعمال الظاهرة سواء

لا نتيجة لها، وهذا هو الأصل فى رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الأخلاقية، حتى الوصايا العشر تصبح محتقرة. فاتحاد الروح بالوحدانية العظمى ترفعه إلى ما فوق الأشكال الدينية المحدودة».

وقد انتبه البيرونى إلى هذه الصلة المعقودة بين التصوف الغالى والتصوف الهندى، وأبان أن الدعوة إلى إسقاط الظواهر التعبدية من الصلوات، والتنكر لإقامة الشعائر الدينية، وفروض العبادة، هو من أخص خصائص طريقة «باتنجل» الهندية، التى لا يعترف سالكوها بالعبادات، بل ويحتقرون الصلوات، وكل أنواع العبادات التى تنطق بالأصوات، وجميع الظواهر التى تشف عن الطقوس الدينية.

(. . .) يقول الإمام القشيرى فى الرسالة عن هؤلاء: «ارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، وأدانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، واستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا فى ميدان الغفلات، وركنوا إلى اتباع الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق، لا تجرى عليهم أحكامه، . . . وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يرونه عتب ولا لوم. وأنهم كوشفوا بأنوار الأحدية، واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية».

- انظر عرفان عبد الحميد فتاح، (نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها)، ص ٧٩ - ٩١.

- ويقول أحمد أمين: «بعض الصوفية لم يلتزموا تماماً الشعائر الدينية ، بل قالوا: إن من بلغ درجة الولاية تحرر من المظاهر - قد كان الصوفية الأولون يلتزمون الشريعة، ويحضون على العمل بها، ولكن أتى بعضهم أخيراً، وأراد التحرر منها، بل أشاعوا أن المعصية لا تمنع الولاية حتى رأينا الحلاج يتهم بأنه دعا إلى عدم الحج والاكتفاء بالحج إلى غرفة فى بيته، ورأينا أبا حيان التوحيدى يؤلف رسالة يسميها الحج العقلى. . . وأكثر من ذلك أن بعض الصوفية كانت لهم آراء غريبة، مثل

العطف على إبليس، والاعتذار عنه بأنه أبى السجود لآدم؛ لأنه كان يعلم أن السجود لغير الله لا يجوز، وأن فرعون معذور؛ لأن الله لو أراد إيمانه، لآمن ، فهو إذن منفذ لما أراد الله».

- انظر: أحمد أمين، (ظهر الإسلام)، الجزء الثانى ، ص ٦٤.

- وراجع أيضاً: محمد عابد الجابرى ، (بنية العقل العربى)، ص٢٧٧ وما بعدها.

(٤٩) يقول ماجد فخرى: «(. . .) أما قيمتها (الصوفية) الباقية فى تاريخ الفكر الإسلامى الدينى، فتكمن بالضبط فى مشاعر الفرح والانعتاق التى بثتها فى ثنايا العبادة الجافة. والذى يرمق الصوفية بشىء من العطف ، يجد فى ظاهرة الغلو - ولابد - شواهد تثبت حرص الروح الدينى على توكيد ذاته توصلاً إلى الانعتاق من عقال الطقوس المتحجرة التى كثيراً ما تقيد به. وهكذا أتيح لمفهوم الحب الإلهى، والبسط والقبض الذى ينجم عنه، والنظرة الأخروية إلى الحياة، والاستخفاف بما قد يجلبه الغد. هذه الأحوال التى تفتقت عنها الصوفية تفتق الشجرة عن أزهارها. أن تعطى الإسلام بعداً روحياً إضافياً بالغ الشأن».

- انظر: ماجد فخرى، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٣٧.

- ويقول أحمد أمين: «(. . .) إن الفقهاء كانوا يعتمدون على ظواهر الشعائر من وضوء وعدد ركعات ونحو ذلك، فجاء هو (الغزالى) فبث فيها الروح، كما كانت فى الحال الأول فى صدر الإسلام أهم أركانها، فالصلاة ليست مجرد حركات، وإنما هى ذلك مع خشوع القلب».

- انظر: أحمد أمين، (ظهر الإسلام)، الجزء الرابع ، دار الكتاب العربى، بيروت ١٩٦٩ م، ص ١٦٦، ١٦٧.

(٥٠) يقول ماجد فخرى: «امتدت جذور الطرق الصوفية إلى الحياة الشعبية فى آسيا الغربية وأفريقيا الشمالية كلتيهما. وفى عهد الموحدين حظيت الصوفية باعتراف الدولة وتأييدها الرسميين، وذلك للمرة الأولى على الأرجح فى التاريخ الإسلامى. ومن خواص الصوفية فى أفريقيا الشمالية طابع «المربوطية» الذى اتسمت

به، أى: عبادة الأولياء. وقد انتشرت الفرق المربوطية حتى النيجر جنوباً ومصر شرقاً. ومن عوامل نجاحها أنها وجدت تربة صالحة لها فى بقايا التأنس والسحر الشائعين بين البربر فى أفريقيا الشمالية.

ـ انظر: ماجد فخرى ، (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، ص ٣٤٦.

(٥١) راجع أقوال شيمل عن هذه القضية فى الجزء الثانى من حوارها مع ثابت عيد المنشور فى صفحة التراث بجريدة الحياة فى الثانى عشر من مايو ١٩٩٦م.

(٥٢) عن الطرق الصوفية وفروعها، انظر: عبد المنعم الحفنى، (الموسوعة الصوفية)، أعلام التصوف والمنكرين عليه والطرق الصوفية، دار الرشاد، القاهرة ١٩٩٢ م، ص ٢٦٤ وما بعدها.

❁ ❁ ❁

المحتويات